Dr. OKKE JAGER

HET EEUWIGE LEVEN

met name in verband met de verhouding
van tijd en eeuwigheid



J. H. KOK N.V. KAMPEN 1962

INLEIDING

De Kerk belijdt in het laatste artikel van het Credo, dat zij een eeuwig leven gelooft. Wat wordt daarmee bedoeld en hoe heeft men dit in de loop der eeuwen opgevat? Het *doel* van ons onderzoek is om op deze twee vragen een antwoord te vinden. Het gaat daarbij dus hoofdzakelijk om de *betekenis* van de *term* „eeuwig leven".

De *opzet* van deze studie hangt samen met wat in onze tijd actueel is.

Het is een pleonasme, te zeggen, dat het schrijven over het eeuwige leven *actueel* is. Maar — in bepaalde perioden van de kerkgeschiedenis komen steeds weer *bepáálde* vragen over het eeuwige leven naar voren. In verband met hun strijd tegen de roomse leer houden de reformatoren zich met name bezig met het *vagevuur;* in verband met vernieuwingen in de antropologie komt in de laatste tijd *de onsterfelijkheid der ziel* telkens ter sprake; en zo worden in elke periode weer andere kanten van „het eeuwige leven" belicht. Het spreekt vanzelf dat het onmogelijk is àlle vraagstukken rondom de vita aeterna hier aan de orde te stellen. De tussentoestand, de visio Dei, de hemel, de hel, het vagevuur, de nieuwe aarde, de aard van de christelijke toekomstverwachting, de nabijheid der parousie, de zin van de tussentijd, de onsterfelijkheid der ziel, de staat des doods, de verhouding van tijd en eeuwigheid, het „reeds" en „nog niet", het Koninkrijk Gods, de plaats van de eschatologie, de apokatastasis, — dit alles hangt met het eeuwige leven nauw samen. En al zullen al deze onderwerpen wel eens even ter sprake komen, een diepgaand onderzoek van elk onderdeel is uitgesloten. Wij moeten een keuze doen, en willen ons daarbij laten leiden door het antwoord op de vraag, wat in de huidige theologie het meest de geesten bezig houdt. De kwestie van de onsterfelijkheid der ziel ligt grotendeels op het terrein van de antropologie, — en het is niet onze bedoeling om ons hoofdzakelijk met antropologische vragen bezig te houden, al kunnen zij niet geheel vermeden worden.

Maar er is een ander vraagstuk, dat in onze eeuw op allerlei wijzen de theologische discussie blijkt te beheersen: de verhouding van tijd en eeuwigheid. „Es geht heute noch nicht um die Einzelfragen der Eschatologie", zegt Heim, „sondern um das Grundsätzliche" [1]), en hij bedoelt dan de verhouding van tijd en eeuwigheid. In onze tijd leeft de gedachte, dat *alle* raadsels zijn samengevat in het probleem van de *tijd* en dat wij dus alle metafysische vragen zouden kunnen oplossen, als wij maar wisten wat *tijd* is [2]).

Künneth merkt op: „Das Problem der Zeit steht weithin im Mittelpunkt

---

[1]) K. Heim, Zeit und Ewigkeit, die Hauptfrage der heutigen Eschatologie, in: Glaube und Leben, [2]1928, 539.

[2]) id., 547.

der philosophisch-theologischen Erörterung der Gegenwart", en: „Das Zeitproblem (ist) für die theologischen Aussagen von zentraler Wichtigkeit" [3]). Althaus zegt: „Das Verständnis der Geschichte und ihrer Bedeutung für die Erkenntnis letzter Dinge scheint unserer Generation als ihre besondere Aufgabe gestellt zu sein" [4]).

Brunner schrijft: „Noch nie hat in der Geschichte des menschlichen Denkens das Zeitproblem so sehr in Vordergrund gestanden wie heute" [5]). Van Peursen zegt: „Het hedendaagse denken kan in vele opzichten als een bezinning op de tijd gekenschetst worden" [6]). Martin-Achard betoogt: „Le problème du temps est l'un des problèmes les plus passionants et les plus importants, qui se posent à la pensée moderne; il intéresse aussie bien les philosophes, les physiciens, les historiens que les théologiens" [7]).

De Groot roept de wiskundigen op om behalve aan het ruimte-begrip ook aan het tijdsbegrip grote aandacht te schenken [8]). Bremmer zegt over de verhouding van tijd en eeuwigheid: „Ook dit veld van de dogmatiek, zo lange tijd in rust, is in beweging gekomen" [9]). Runia constateert: „Het tijdsprobleem is in onze dagen wel een bijzonder actueel vraagstuk" [10]).

Uit dit alles is wel duidelijk geworden, dat men op *alle* terreinen van de wetenschap met de vragen over tijd en eeuwigheid bezig is. De theologie die altijd sterk onder invloed staat van wat op wetenschappelijk gebied het denken beheerst, krijgt hierdoor des te meer aandacht voor die vragen, die de bijbelse openbaring over tijd en eeuwigheid reeds eerder heeft opgeroepen. Er is meer dan ooit reden om de bijbelse openbaring op dit punt te onderzoeken, nu zovelen zich bewust worden, dat de problemen van tijd en eeuwigheid *benauwende* problemen zijn. Als de moderne mens zich afvraagt wat de *tijd* is, houdt hij zich maar niet met een theoretische denkpuzzle bezig, maar met een vraag, die de *zin* van het leven raakt. Overigens zijn er in alle eeuwen denkers geweest die zich gekweld hebben met de vraag: wat is de tijd en wat is eeuwigheid? Het is niet overdreven, wanneer wij hier van „gekweld" spreken. Grosheide zegt: „Het vraagstuk van den tijd heeft de mensen in alle tijden benauwd" [11]). Faber merkt op: „De tijd is één der boeiendste, maar ook één der duisterste problemen van het wijsgerig denken" [12]). Heering schrijft, dat „de verhouding van tijd en eeuwigheid een der zwaarste problemen is, een probleem, dat het menselijk denken tenslotte plaatst voor de grenzen van zijn vermogen..." [13]). Pascal zegt al, dat het onmogelijk is om de tijd te definiëren: „Qui le pourra définir?

---

[3]) W. Künneth, Theologie der Auferstehung, [4]1951, 158.

[4]) P. Althaus, Theologie und Geschichte, in: Zeitschr. für syst. Theol., 1923—'24, 741.

[5]) E. Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, 1953, 46.

[6]) C. A. van Peursen, De tijd bij Augustinus en Husserl, 1953, 15.

[7]) R. Martin-Achard, La signification du temps dans l'Ancien Testament, in: Revue de Théologie et de Philosophie, 1954, II, 137.

[8]) J. de Groot, Tijd onder mathematisch aspect, 1952, 4.

[9]) R. H. Bremmer, H. Bavinck als dogmaticus, 1961, 368.

[10]) Kl. Runia, De theologische tijd bij Karl Barth, 1955, 7.

[11]) F. W. Grosheide, Enkele korte opmerkingen tot recht verstaan van de voorstelling van den tijd in het N.T., in: Geref. Theol. Tijdschrift, 1951, 19.

[12]) H. Faber, De geschiedenis als theologisch probleem, 1933, 57.

[13]) G. J. Heering. De verwachting van het Koninkrijk Gods, 1952, 165.

Et pourquoi l'entreprendre, puisque tous les hommes conçoivent ce qu'on veut dire en parlant de temps, sans qu'on le désigne davantage?" [14]).

Zulke uitspraken maken ons bij voorbaat voorzichtig, nu wij de verhouding van tijd en eeuwigheid ter sprake gaan brengen in verband met de belijdenis van de christen: credo vitam aeternam. Het zoeken naar onvindbare definities en het verdwalen in de duisternis van ondoordenkbare problemen mag de klare taal van de Kerk niet verzwakken. Men heeft zelfs al eens gezegd: „Alle Erörterungen über das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit sind also von sekundärer Bedeutung" [15]). Stel dat dit juist is, dan zal dit eerst moeten worden aangetoond.

Het zal daarbij onvermijdelijk zijn telkens ook filosofen het woord te geven. Zij hebben op bijna geen enkel punt zózeer de theologie beïnvloed als juist hier. De theologische en filosofische beschouwingen over tijd en eeuwigheid lopen vaak parallel of grijpen op elkaar in. Ott zegt: „So dann stellt sich im Anschluss an eine dogmatische Darstellung der Eschatologie unvermeidlich das ontologische Problem des rechten Verständnisses der Zeit als des Horizontes der Eschatologie. Dabei ergibt sich eine gewisse Kontinuität theologischer und philosophischer Fragestellungen" [16]). Maar al ontkomen wij er niet aan om filosofische verhandelingen te citeren, in geen enkel opzicht pretendeert deze studie op dit gebied thuis te zijn. Het onderwerp brengt met zich mee, dat wij niet alleen theologen aan het woord kunnen laten. Juist bij leerstukken, die vele onzekerheden geven, zoekt de theologie dikwijls een synthese met de filosofie; er is nergens zo veel syncretisme als bij de leer van de schepping èn bij de eschatologie [17]). Er is op vrijwel geen enkel gebied van de theologie zoveel verschil in opvatting over bijbelteksten als bij de leer der laatste dingen [18]) en één van de oorzaken daarvan is het feit, dat men juist bij dit onderwerp zo open staat voor allerlei filosofische invloeden. Zodra het gaat over het tijdsbegrip, zijn trouwens àlle wetenschappen geïnteresseerd; àlle onderwerpen kunnen met de tijd in verband worden gebracht; dat kan o.m. blijken uit de Annalen van het „Genootschap voor wetenschappelijke philosophie", dat verschillende sprekers het tijdsprobleem liet behandelen: Pos sprak over „Taal en Tijd" [19]) (en zei daarbij: de tijd is een zo fundamenteel aspect van de werkelijkheid, dat hij bij elk onderwerp te pas gebracht kan worden), Meijer sprak over „Tijd en werkelijkheid" [20]), Bartling over „De aesthetische tijd" [21]), Van der Horst over „Tijd onder psychologische aspect" [22]), enzovoort. Ongetwijfeld heeft Popma gelijk met zijn uitspraak: „De tijd is onder de schepselen van God een der wonderlijkste: een heel ontzagwekkend geheimenis" [23]). Van allerlei

---

[14]) Pascal, De l'esprit géométrique, Frans-Duitse uitgave, 1948, 26.
[15]) C. Stange, Das Ende aller Dinge, 1930, 96.
[16]) H. Ott, Eschatologie, 1958, 3.
[17]) cf. W. Koepp, Die Welt der Ewigkeit, [3]1921, 9.
[18]) cf. E. Schick, Vom Zustand nach dem Tode, [2]1944, 8.
[19]) H. J. Pos, Taal en tijd, in: Alg. Ned. Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, 1947—'48, 105 vv.
[20]) H. Meijer, Tijd en werkelijkheid, id., 233 vv.
[21]) D. Bartling, De aesthetische tijd, id., 1948—'49, 89—104.
[22]) L. van der Horst, Tijd onder psychologisch aspect, id., 45—56.
[23]) K. J. Popma, Levensbeschouwing, III, 1961, 73.

kanten is betoogd, dat wij een *christelijke* opvatting van de tijd moeten hebben [24]). Het is niet de taak van de theologie een christelijk tijdsbegrip te construeren, maar nu er zoveel over het tijdsprobleem geschreven wordt, is het dringender dan ooit noodzakelijk om na te gaan, wat de Bijbel over tijd en eeuwigheid zegt [25]) en wat de theologie in de loop der eeuwen al of niet in overeenstemming met de Bijbel over deze zaak heeft beweerd.

Nu gaat het in deze studie niet over het vraagstuk van de tijd als zodanig. Het feit, dat dit probleem tegenwoordig in het middelpunt van de belangstelling staat, werd hier alleen maar vermeld om aan te tonen, dat óók ten aanzien van het eeuwige leven juist de kwestie van de verhouding van tijd en eeuwigheid ons met actuele vragen in aanraking brengt.

Het zal dus hoofdzakelijk gaan over de vraag: wat wordt er nu eigenlijk bedoeld met de uitdrukking „eeuwig leven", waarmee het Credo besluit? Hoe wordt dit bedoeld, als de Kerk deze woorden in haar belijdenis opneemt? Hoe heeft men in later tijd deze uitdrukking opgevat? Hoe spreekt de Bijbel erover? En bij die vraag, hoe de woorden „eeuwig leven" bedoeld zijn, staat dus voorop: betekent „eeuwig" hier, *dat de tijd eenmaal zal ophouden?*

Het ligt voor de hand, dat nu meteen ook allerlei àndere vragen zich aandienen: wat is tijd? wat is eeuwigheid? hoe verhouden zij zich tot elkaar? hoe verhouden zich het eeuwige leven in het heden en het eeuwige leven in de toekomst? in hoeverre bestaat er continuïteit tussen deze wereld en de toekomende? hoe verhouden zich de tussentoestand en de voleinding? enzovoort.

Als de parousie, de wederopstanding des vleses, de nieuwe aarde, het gericht, de onsterfelijkheid van de ziel, en allerlei andere eschatologische onderwerpen aan de orde zullen komen, dan gebeurt dit alleen *omdat* zij en *inzoverre* zij met bovenstaande vragen samenhangen. Het is dan nooit de bedoeling om deze zaken als zodanig uitvoerig te bespreken; zij duiken op aan de *rand* van de centrale kwestie: zal de nieuwe aeon in de voleinding het karakter van tijd dragen?

In de oude dogmatiek is deze vraag nooit centraal. De „Locus de Novissimis" bevat meestal de volgende onderdelen: „De Morte — De resurrectione mortuorum — De extremo iudicio — De consummatione mundi — De damnatione et vita aeterna". De vita aeterna komt geheel aan het eind. Maar hoe meer de eschatologie de gehéle dogmatiek gaat beheersen, des te meer wordt het eeuwige leven met verleden, heden en toekomst in verband gebracht, en des te meer komt de vraag naar de verhouding van tijd en eeuwigheid naar voren.

Het eerste deel van deze studie behandelt het eeuwige leven in het Apostolicum. In het tweede deel wordt een overzicht gegeven over de in de loop der eeuwen naar voren gekomen beschouwingen over het eeuwige leven.

Het materiaal is hier — om met Holmström te spreken — „prinzipiell unbegrenzbar". Hij schrijft: „Überhaupt habe ich bei meinen Streifzügen durch die

---

[24]) Künneth, a.w., 160; H. Rick, Die Verborgene Herrlichkeit Christi, in: Mysterium Christi, 317.

[25]) cf. Popma, a.w., I, 200: „Wij praten veel over de tijd, maar kennen hem slecht, omdat we de tijd niet „hebben". De dichter van Ps. 31, en b.v. Job en zijn vrienden, die „alle tijd hadden" kènden daardoor de tijd zoveel beter dan wij met onze moderne middelen."

Literatur der letzten Jahrzehnte kaum eine theologische Schrift antreffen können, die nicht mehr oder weniger direkt davon (van de eschatologische problematiek) berührt wäre. Es wäre also sinnlos, nach „vollständigen Durchgehen des Materials" zu streben" [26]). Al komt de eschatologische problematiek in de laatste jaren meer naar voren dan vroeger, het is duidelijk, dat ook ten aanzien van de gehele kerkgeschiedenis over een overvloed aan literatuur over het eeuwige leven gesproken kan worden. Toch willen wij zoveel mogelijk de *gehele* ontwikkeling volgen. Wij moeten een keus maken, waarbij wij ons door verschillende overwegingen laten leiden. Allereerst moet de keus bepaald worden door de vraag, welke theologen als de belangrijkste vertegenwoordigers van de verschillende richtingen beschouwd kunnen worden. Wij zeggen opnieuw met Holmström: „Dem Vorwurf subjektiver Willkür bei dieser kritischen Scheidung der Geister kann nur durch die Darstellung selbst begegnet werden, insofern es ihr nämlich gelingen sollte, von den gewählten Blickpunkten aus Licht über die ganze theologische Entwicklung zu werfen" [27]).

Maar er zijn nog méér overwegingen, die onze keus zullen bepalen. Wanneer de beschouwing van een bepaalde theoloog aan de orde zal komen, kan dit vier oorzaken hebben: 1. hij *vertegenwoordigt* een *richting;* 2. hij geeft de *meest typerende* visie van een bepaalde periode; 3. hij geeft een *aparte studie,* gewijd aan het eeuwige leven; 4. hij is alleen maar één uit velen, die als *voorbeeld* kan dienen voor de weergave van de gedachten, die in een bepaald tijdperk leven. Uit het feit, dat een theologische verhandeling geciteerd en besproken wordt, kan dus niet zonder meer worden afgeleid, dat dit werk grote invloed heeft gehad of dat de schrijver een vooraanstaande plaats in de dogmahistorie inneemt. Met opzet beperken wij ons niet tot de coryfeeën. Wij willen ons historisch overzicht zo *algemeen* mogelijk houden. Daarom zal zowel de protestantse als de rooms-katholieke eschatologie ter sprake komen; Duitse, Franse, Engelse, Amerikaanse, Noorse, Zweedse, Deense, Russische, Italiaanse en Hollandse denkers zullen de revue passeren. Het komt ons voor dat het verantwoord is om in deze Hollandse calvinistische studie zo nu en dan extra aandacht te besteden aan Hollandse calvinisten. Nu spreekt het vanzelf, dat deze opzet tot gevolg heeft, dat op de beschouwingen van de te noemen theologen niet altijd diep kan worden ingegaan. Het gaat allereerst om het *overzicht.* Nog een tweede consekwentie zit aan deze opzet vast: als de kritiek op al de te noemen beschouwingen moet wachten tot het derde deel, zou naar zovele punten terugverwezen moeten worden dat dit laatste deel grotendeels uit vermoeiende herhalingen zou bestaan. Daarom zal de kritiek reeds in het historisch overzicht worden verwerkt. Er wordt in het historisch overzicht niet alleen immanente kritiek geleverd; wij zullen ook reeds min of meer vooruitgrijpen naar wat de conclusies van het derde deel zullen zijn. Er moet systeem in zitten; maar het systeem moet zich aanpassen bij het onderwerp. Men kan de opmerkingen, die de opsomming van eeuwigheidsbeschouwingen telkens doorbreken, als voorlopig beschouwen; in het laatste deel worden zij nader gefundeerd.

---

26) F. Holmström, Das eschatologische Denken der Gegenwart, 1936, 3.
27) id., 3.

Er zijn nog wel meer redenen te noemen voor de wenselijkheid om reeds in het tweede deel kritisch bezig te zijn. De *duidelijkheid* van het overzicht wordt erdoor bevorderd. Juist in de eschatologie worden allerlei termen door verschillende schrijvers op verschillende manieren gebruikt. Zo merkt bijv. Heering terecht op: „Evenals men de „tijd" en de „toekomst" in tweeërlei zin kan opvatten, zo ook de „wereld". Wereld kan betekenen mensheidswereld, c.q. de aarde, èn kosmische wereld, universum, heelal. Vele eschatologische schrijvers maken zich en hun lezers niet altijd duidelijk, wat bedoeld wordt" [28]). En Slotemaker de Bruïne wijst erop, dat de woorden „geschiedenis" en „historie" in de literatuur vaak door elkaar worden gebruikt [29]). Alleen al om de *bedoelingen* van de auteurs duidelijk te laten uitkomen, is vaak een beoordeling en een schifting noodzakelijk.

Nog een andere reden voor de wenselijkheid van de gekozen methode is deze: uit de kritische tussen-opmerkingen moet duidelijk worden, waarom nu juist die bepaalde theoloog genoemd wordt en een ander niet. Natuurlijk houdt een keuze volgens de door ons genoemde vier maatstaven enigszins een subjectief karakter; maar volkomen willekeurig mag de keuze toch niet zijn.

Een volgende reden voor de wenselijkheid van de gekozen methode is deze: doordat in het overzicht de kritiek reeds inzet — als een *voorlopige* kritiek — wordt des te meer duidelijk voor welke *vragen* de confrontatie met allerlei eeuwigheidsbeschouwingen ons plaatst, — vragen die meteen de stof leveren voor het laatste deel.

Bovendien: hoezeer men ook kan proberen een historisch overzicht gescheiden te houden van een kritisch deel, het kritisch bezig-zijn moet *altijd* reeds bij het *begin* beginnen en het weerspiegelt zich al in de keuze van de besproken werken, in de weergave van de verschillende beschouwingen, in wat er geciteerd en in wat er verzwegen wordt. En: wat de Kerk belijdt over het eeuwige leven, wordt door ons niet na een redenering bewezen; het is ons uitgangspunt, bij voorbaat, en wij kunnen bij het weergeven van allerlei beschouwingen over het eeuwige leven geen enkel ogenblik doen alsof wij dit uitgangspunt niet zouden hebben.

Ten overvloede merken wij nog op: als er kritiek wordt geleverd op bepaalde beschouwingen van een of andere theoloog, is het nooit de bedoeling om daarmee te betuigen, dat deze beschouwingen (laat staan deze theoloog!) geen waarde zouden hebben voor de theologie. Dat de één na de ander wordt afgewezen, mag geen verkeerde indruk maken. Het is nu eenmaal een o.i. betreurenswaardig feit, dat de meeste theologen in de loop der eeuwen het *tijdelijke* van het eeuwige leven miskend hebben. Als deze miskenning wordt afgewezen, wordt aan hun betekenis voor de theologie (en vaak ook voor de Kerk) niets af gedaan. Soms ligt hun gedachtengang vlak bij de beschouwing, die wij willen verdedigen; maar „gerade bei verwandten Gedankengängen müssen die vorliegenden Differenzen markant hervorgehoben werden" [30]) en dit is iets anders dan spijkers op laag water zoeken.

---

28) Heering, a.w., 188.
29) N. A. C. Slotemaker de Bruïne, Eschatologie en Historie, 1925, 51.
30) Holmström, a.w., 389 noot 1.

Juist bij het beoordelen van eschatologische uiteenzettingen, die zo gemakkelijk in speculaties ontaarden, moeten wij steeds weer met nadruk verwijzen naar de bijbelse openbaring. Gunning moet eens gezegd hebben, dat wij nooit mogen vergeten, dat een verkeerd uitgelegde leer der laatste dingen Jezus Christus aan het kruis heeft gebracht.

Men kan een theoloog dikwijls het best leren kennen in zijn eschatologie. Biedermann gaf eens de raad om iedere dogmatiek van achteren naar voren te lezen, omdat in haar eschatologie haar eigenlijk karakter het duidelijkst aan de dag treedt. Dit bewijst temeer het belang van de poging om niet al te spoedig een eschatologisch betoog als in overeenstemming met de bijbelse openbaring te beschouwen.

In het derde deel van dit geschrift zal worden nagegaan, wat de Bijbel zegt over de in het eerste en tweede deel opgeworpen vragen. Dit blijft een dogmatische studie, al is er een exegetisch deel; ook de dogmatiek moet immers steeds met de Schriftgegevens bezig zijn [31]). In het dogmahistorisch overzicht zullen wij ook enkele exegetische studies bespreken, omdat deze in de meeste gevallen dogmatische exegese geven — even afgezien van de vraag of niet àlle exegese dogmatisch is — of op de ontwikkeling van de dogmatiek invloed hebben.

---

[31]) cf. b.v. A. A. van Ruler, De vervulling van de wet, 1947, 8, over de exegetische gedeelten in zijn dogmatische dissertatie.

EERSTE DEEL

CREDO VITAM AETERNAM

HET „EEUWIGE LEVEN" IN HET APOSTOLICUM

1. Het tijdstip van de toevoeging

In het laatste artikel van het Apostolicum belijdt de Kerk het geloof aan een eeuwig leven. Deze woorden hebben niet van het begin af een plaats gehad in dit symbool, maar zijn er later aan toegevoegd. Het tijdstip waarop deze toevoeging heeft plaatsgevonden, is moeilijk precies te bepalen. Het is nog steeds niet ten volle opgehelderd, hoe het Apostolicum is ontstaan, hoewel er in de laatste zeventig jaren over dit ontstaan en over de wijze waarop het de tegenwoordige vorm gevonden heeft veel is gedisputeerd. De boeken van Hahn en Harnack, Kattenbusch, Loofs en Lietzmann over de symbolen in de eerste eeuwen zijn nog altijd bruikbaar, maar het resultaat van de nieuwste onderzoekingen is te vinden in de laatste druk van Kelly's werk „Early christian creeds" [1]).

Het staat vast dat reeds in de eerste twee eeuwen verschillende symbolen in omloop waren, eendelige — waarin Christus beleden werd —, tweedelige — waarin God de Vader en Christus genoemd werden —, en driedelige — waarin ook de Heilige Geest werd beleden —, terwijl in Rome in het laatst der 2e eeuw een symbool in gebruik was, dat eindigde met de „wederopstanding des vleses". In dit „Vetus Romanum" luidt art. 11: remissionem peccatorum, en art. 12: carnis resurrectionem, volgens de Latijnse tekst bij Rufinus in zijn Commentarius in symbolum apostolorum uit ± 404 [2]). Hieronymus, die in Rome gedoopt is en zich tegenover Johannes van Jeruzalem op het oude symbool van Rome als op hét symbool schijnt te beroepen — Kattenbusch neemt dit aan, maar dit valt niet te bewijzen [3]) —, schrijft in Contra Joannem Hierosolymit. ad Pammachium, cap. 28: „in symbolo fidei et spei nostrae, quod ab apostolis traditum, ... omne dogmatis christiani sacramentum carnis surrectione concluditur" [4]). De formule van Jeruzalem sloot niet met σαρκὸς ἀνάστασιν, maar met καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον, volgens Cyrillus, en later (zoals het zg. Constantinopolitanum) met προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.

De Griekse tekst van het oude Apostolicum vinden wij in de brief van Marcellus van Ancyra aan Paus Julius; ze sluit met ζωὴν αἰώνιον, maar dit is

---

[1]) J. N. D. Kelly, Early christian creeds, ²1960.
[2]) Kelly, a.w., 101—102; D. F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol, 1894, I, 60.
[3]) Kattenbusch, a.w., 63, noot 11.
[4]) cf. A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, ³1897, 25, noot 8.

waarschijnlijk door een afschrijver (of door Marcellus zelf?) toegevoegd: de handschriften van deze brief zijn na 1300 ontstaan [5]).

Tegenover Kattenbusch betoogt Kelly, dat Tertullianus nog geen officieel vaststaand symbool had [6]). Hij zegt over Hippolytus, dat diens geschrift over de apostolische traditie „the first document" is „which shows us what appears to be a fixed creed in its integrity" [7]). In dit symbool wordt het eeuwige leven niet genoemd.

In 1907 werd door Flinders Petrie en W. E. Crum de papyrus van Dêr Balyzeh ontdekt — waarschijnlijk uit het midden van de 4e eeuw of later —, waarin het eeuwige leven nog niet wordt genoemd [8]).

Het oudste geschrift van Augustinus over het symbool „De Fide et symbolo" laat het Apostolicum met „carnis resurrectionem" eindigen [9]). In Augustinus' „Sermo de symbolo ad catechumenos" wordt art. 12 geciteerd als „carnis resurrectionem in vitam aeternam" [10]). Caspari („Über das Symbol des Augustin") veronderstelt dat Augustinus tweeërlei symbool gebruikte, dat van zijn gemeente Hippo Regius en dat van Milaan, waar hij gedoopt is. Het is ook mogelijk, dat hij beide vermengd heeft. In Milaan gebruikte men een doopformule zonder „vitam aeternam" [11]). In Sermo CCXIII zegt Augustinus: „Post haec „carnis resurrectionem". Iste iam finis est. Sed finis sine fine erit resurrectio carnis."

Zijn oorspronkelijk symbool kent de toevoeging over het eeuwige leven dus niet [12]). In Sermo 59 van Petrus Chrysologus wordt het eeuwige leven in plechtige zin aan het slot genoemd: „vitam aeternam. Amen". In Sermo 62 staat zelfs: „et bene addit: vitam aeternam". Kattenbusch meent, dat dit waarschijnlijk een interpolatie is, omdat er over dit laatste artikel zo weinig gezegd wordt [13]). Er wordt in deze preek alleen gezegd dat de „vita aeterna" na de „resurrectio carnis" vanzelfsprekend is, maar het is geheel zonder grond, om daar uit af te leiden dat het hier om een interpolatie moet gaan. Chrysologus zegt: „Necesse est, ut qui resurgit, vivat in aeternum, quia si in aeternum non viveret, non vitae resurgeret, sed morti" en in Sermo 58: „Manifestum est, quia vita aeterna ipsa morte moriente succedit." Kattenbusch meent: „Der Zusatz spricht nur aus, was jeder, der „carnis resurrectionem" gesagt hat, sich selbst sagen könnte" [14]), maar bewijst dat, dat de toevoeging een interpolatie is?

Een latere Aquilejensische formule, door de Rubeis ontdekt in een hand-

---

5) Kattenbusch, a.w., 65 en 72; Kelly, a.w., 103 en 110: „Much more probably they are to be explained as an interpolation, absent-minded or deliberate, on the part of some scribe who remembered the full text of the Apostles' Creed too loyally". Cf. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, I^2, 1913, 85; Hahn, a.w., 22, § 17, a.

6) Kelly, a.w., 87, cf. 115—119.

7) id., 89, cf. 99.

8) id., 88, 89.

9) Zie Kattenbusch, a.w., 92.

10) id., 95. Zie over dit geschrift: A. Sizoo, De echtheid van Augustinus' Sermo de symb. ad cat., Geref. Theol. Tijdschr., 1940, 286 e.v.

11) Kelly, a.w., 173.

12) cf. Hahn, a.w., 40, noot 48.

13) Kattenbusch, a.w., 101.

14) id., 102.

schrift met een „scrutinium catechumenorum" dat nog in de 9e of zelfs 10e eeuw in gebruik was, maar dat in de 5e of 6e eeuw ontstaan moet zijn, heeft aan het slot: „carnis resurrectionem et vitam aeternam" [15]). In een aan Nicetas van Aquileja toegeschreven explanatio symboli staat: „Consequenter credis et carnis tuae resurrectionem et in vitam aeternam" [16]). Waarschijnlijk werd de vita aeterna in zijn symbool genoemd; maar het is niet zeker, of hij letterlijk zijn symbool citeert. Uit wat hij verder zegt over het eeuwige leven („Haec est aeterna et beata vita illa, quam credis") krijgen wij wel de indruk, dat de woorden „vitam aeternam" in zijn Credo een officiële plaats hebben gehad.

In een ten onrechte aan Augustinus toegeschreven tractaat wordt uitgegaan van een symbool dat waarschijnlijk eindigde met: „carnis resurrectionem in vita aeterna" [17]). Het symbool van Ravenna eindigt met „vitam aeternam" [18]). Dat van Turijn sluit met „carnis resurrectionem" [19]). Dat van Hippo eindigt met „vitam aeternam per sanctam ecclesiam catholicam" en dat van Carthago met „in vitam aeternam per sanctam ecclesiam" [20]). Over het symbool van Fulgentius van Ruspe († 533) zegt Kattenbusch, dat het ongetwijfeld een toevoeging heeft bezeten, die op de vita aeterna betrekking had, maar „nicht sicher ist, wie derselbe eingefügt gewesen" [21]). Een symbool uit Spanje vinden wij in „De correctione rusticorum" van Martinus van Bracara (± 520—± 580); het eindigt met: „et vitam aeternam" [22]). Priscillianus († waarschijnlijk 385), bisschop van Avila, eindigt nog met „credentes in resurrectionem carnis" [23]). Faustus van Rhegium eindigt met „vitam aeternam" en Caesarius van Arles met „vitam aeternam. Amen" [24]). Eligius van Noyon (588—659) heeft: „et vitam aeternam" [25]). Theodulf van Orleans schrijft in „Liber de ordine baptismi": „In eius vero communione permanentes et membra Christi esse et remissionem peccatorum percipere et ad vitam aeternam pertinere" [26]).

Wat de Oosterse symbolen betreft: Eusebius van Caesarea eindigt nog met πιστεύομεν καὶ εἰς ἕν πνεῦμα ἅγιον [27]), maar het symbool van Jeruzalem heeft καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον [28]). Uit wat Chrysostomus schrijft is af te leiden dat het symbool van Antiochië ongeveer als volgt eindigde: (καὶ εἰς) νεκρῶν

---

[15]) id., 107. Hahn, a.w. 43, § 37, b.

[16]) Kattenbusch, a.w., 108. Volgens K. is dit geschrift van Nicetas uit Gallië die in 374 op het concilie van Valence was. A. Michel, Dictionnaire de Théologie Catholique, 1950, XV, 2970, s.v. vie éternelle, schrijft: „Le premier document, dont la date peut être approximativement fixée aux premières années du Ve siècle est l'Explanatio symboli de Nicétas de Remesiana. Le text du symbole y comparte l'addition v.a."

[17]) cf. Kattenbusch, a.w. 139.

[18]) Kelly, a.w., 174.

[19]) id., 174.

[20]) id., 176.

[21]) Kattenbusch, a.w., 141. Hahn, a.w., 61, § 49, b.

[22]) Hahn, a.w., 65 v., § 54, 2; Kattenbusch, a.w., 153.

[23]) Hahn, a.w., 64 v., § 53, 1; Kattenbusch, a.w., 157.

[24]) Kelly, a.w., 179. Zie over Arles: Hahn, a.w., 72 v., § 62, 4 en Kattenbusch, a.w., 165.

[25]) Hahn, a.w., 79, § 68, 10; Kattenbusch, a.w., 176.

[26]) Hahn, a.w. 355, § 242, 54. Kattenbusch, a.w., 180.

[27]) Kelly, a.w., 182.

[28]) Hahn, a.w., 132 v., § 124, 2; Kattenbusch, a.w., 235; Kelly, a.w., 184.

ἀνάστασιν (καὶ εἰς) ζωὴν αἰώνιον [29]. Het symbool van het syrische Laodicea noemt de opstanding en het eeuwige leven asyndetisch naast elkaar [30]. De meerderheid van de Oosterse symbolen werkt het derde artikel vollediger uit dan het vetus Romanum [31].

Voor ons doel is nog van belang, dat Athanasius in zijn „De synodis" in verband met het concilie van Antiochië in 341 een Credo noemt, dat eindigt met: „en als er iets aan toegevoegd moet worden, wij geloven ook betreffende de wederopstanding des vleses en eeuwig leven" (Εἰ δὲ δεῖ προσθεῖναι, πιστεύομεν καὶ περὶ σαρκὸς ἀναστάσεως καὶ ζωῆς αἰωνίου [32]).

Wij kunnen niet precies zeggen in welk jaar het eeuwige leven aan het Apostolicum is toegevoegd. Om te beginnen weten wij niet in alle gevallen, of wij al dan niet met interpolaties te doen hebben. In de tweede plaats was er in de eerste eeuwen nog niet een vast officieel symbool [33]. Het is niet te bewijzen of de toevoeging éénzelfde bron heeft. In het Oosten komt zij al vrij spoedig voor, in Gallië het eerst bij Faustus van Rhegium. In de Italiaanse symbolen vinden wij de toevoeging o.a. in Ravenna, in Spanje komen wij haar vóór de zesde eeuw niet tegen. Het is mogelijk dat zij voor het eerst in de Afrikaanse kerk is opgekomen. Cyprianus vraagt in Epist. 69, 7: „Credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam?" [34] Maar — dit zijn toespelingen op de doopvragen en „vitam aeternam" staat hier in plaats van „carnis resurrectionem". In de latere, volledig overgeleverde symbolen van de Afrikaanse kerken komt de toevoeging duidelijk voor. Het is in elk geval de meest verbreide van alle toevoegingen van het Apostolicum. Al staan de woorden „vita aeterna" niet altijd in dezelfde naamval, het blijft een opmerkenswaardig feit, dat toch steeds weer DEZE woorden worden gebruikt. Nooit vinden wij „vitam immortalem" of iets dergelijks. Dit bewijst, dat er — hoe dan ook — een samenhang tussen de verschillende symbolen moet hebben bestaan. Dit bewijst ook, dat de terminologie van het Nieuwe Testament hier van invloed is geweest. In Hebr. 7 : 16 wordt over ζωῆς ἀκαταλύτου gesproken, maar overigens steeds over ζωὴν αἰώνιον. De Septuaginta vertaalt in Daniël 12 : 2: εἰς ζωὴν αἰώνιον [35]. In de gebeden zijn deze woorden dan ook al oeroud [36].

2. De oorzaak van de toevoeging

Om welke reden heeft men „vitam aeternam" aan het oude Credo toegevoegd? Wij kunnen aan allerlei oorzaken denken: de wens om het twaalftal vol te

[29] Kattenbusch, a.w., 223.
[30] Hahn, a.w. 143 v., § 131, 3; Kattenbusch, a.w., 225.
[31] cf. Kelly, a.w., 196 en A. Michel, a.w., 2971: „En Orient. L'introduction de la formule εἰς. ζωὴν αἰώνιον est générale au milieu du IVe siècle."
[32] Kelly, a.w., 265.
[33] cf. id., 95.
[34] cf. Kattenbusch, a.w., 135, en id., II (1900), 950.
[35] cf. Paul Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, 1934, 407; Joh. Lindblom, Das ewige Leben, 1914, 54.
[36] A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, [4]1909, 189—190, noot 1.

maken of om een ritmisch geheel te verkrijgen, positie-keuze tegenover het heidendom of het Jodendom of tegenover ketterijen, invloed van de vorm der doopvragen, opheldering van misverstanden, vaststelling door een synode, bijzondere leiding van de Heilige Geest, loutere „Planlosigkeit" of alleen maar nadere explicatie. Wij zullen moeten onderzoeken, of één van deze veronderstellingen juist is.

a. Terwille van het twaalftal?

Tot kort voor de Reformatie heeft men geloof geschonken aan de legende, dat elk der twaalf apostelen één der twaalf artikelen zou hebben opgesteld [37]). Matthias — ook al een toegevoegde — zou voor het laatste artikel gezorgd hebben [38]). Maar in de eerste eeuwen heeft het getal twaalf geen speciale rol gespeeld. Thomas en Bonaventura onderscheidden niet twaalf, maar veertien artikelen: zeven „articuli divinitatis" en zeven „articuli humanitatis" [39]). Kattenbusch meent, dat men soms met opzet „vitam aeternam" door „in" met „carnis resurrectionem" verbond om het twaalftal te bewaren [40]). Maar Loofs merkt terecht op, dat Kattenbusch nog niet voldoende los gekomen is van de gedachte, dat het twaalftal oorspronkelijk een speciale betekenis zou hebben gehad [41]). Het twaalftal is apocrief, want — om maar één voorbeeld te noemen — de woorden „ik geloof in God de Vader, de Almachtige, Schepper des hemels en der aarde" hadden met het zelfde recht als „opgevaren ten hemel, zittende aan de rechterhand Gods des Almachtigen Vaders" in twee artikelen verdeeld kunnen worden.

Er bestaat geen aanleiding om aan te nemen, dat de wens tot het verkrijgen van een bepaald aantal artikelen op de toevoeging van „vitam aeternam" van invloed is geweest.

b. Terwille van het ritme?

Het is mogelijk, dat bij verschillende wijzigingen en toevoegingen in het Apostolicum literaire factoren een rol hebben gespeeld [42]). H. Jordan grondt zijn oordeel, dat de Latijnse tekst de oorspronkelijke moet zijn, op het feit dat deze „ein sehr fein zusammengesetztes rhythmisches Ganze" is [43]). Wanneer men zijn Credo eindigt met bijvoorbeeld: „vitam habere post mortem, in gloriam Christi resurgere", ligt het voor de hand om aan te nemen, dat men door de toegevoegde woorden een ritmische vorm wilde verkrijgen [44]).

---

[37]) Kelly, a.w., 1—6.

[38]) cf. pseudo-august. Sermo 240—242, Hahn, a.w. 50 v., § 42 c. („Matthias dixit: vitam aeternam"). Zie ook: A. Harnack, Das apostolische Glaubensbekenntniss[20], 1892, 5.

[39]) Bijvoorbeeld: Thomas van Aquino, Summa Theol., II, II, q., I, a. 8. In de Catechismo della Dottrina Cristiana, uitgegeven in 1912 op last van Pius X, wordt het Apostolicum in zeven gedeelten behandeld.

[40]) Kattenbusch, a.w., II, 953.

[41]) F. Loofs, Symbolik, 1902, 1, 8, noot 5.

[42]) cf. Kattenbusch, a.w. I, 194.

[43]) H. Jordan, Rhythmische Prosa in der altchristlichen lateinischen Literatur, 1905, 33—38. Hij vergeet, dat een ritmische vertaling van een niet-ritmisch origineel even zeer mogelijk is als het omgekeerde. Cf. Kelly, a.w., 111.

[44]) cf. Kattenbusch, a.w., II, 783, 789.

Verschillende auteurs uit de eerste eeuwen beschrijven het oude Apostolicum als een „carmen". Maar Kelly schreef terecht: „It is not possible to observe in the Latin text any of the rhythms fashionable in the artificial prose style of the empire. Whether the test of quantity or of accentual stress is applied, the results are equally negative, nor are there any of the favourite kinds of rhyme or assonance. The word *carmen*, too, must not always be taken as meaning a rhythmic composition: it could be used in a wider sense to cover a solemn, liturgical formula" [45]).

De meeste onderzoekers zijn dan ook van oordeel dat „nicht formelle, sondern sachliche Rücksichten den Ausdruck des Taufsymbols bestimmt haben" [46]). Er bestaat geen aanleiding om aan te nemen, dat de wens tot het verkrijgen van een ritmische vorm op de toevoeging van „vitam aeternam" van invloed is geweest.

c. Tegenover het heidendom?

Overal in de religies rondom het oerchristendom was een groot verlangen naar meer léven. In het hellenistisch hermetisme was het einddoel van de palingenesie de apotheose, de vergoddelijking, het deelhebben aan de fysische goddelijke natuur, waarvan men als het hoofdkenmerk het *leven* zelf zag, de ἀθανασία [47]).

In de mysteriegodsdiensten zocht men naar een nieuwe bestaansvorm, door dood en wedergeboorte — in aeternum renatus —, waarbij de onsterfelijkheid niet het hoofddoel was, maar een noodwendig gevolg van de deificatie [48]). Stoïcijnen als Posidonius hadden onder invloed van Plato weer een „Jenseitsglauben" en zelfs Cicero geloofde aan onsterfelijkheid [49]). In de begintijd van de kerkgeschiedenis zocht men overal de nieuwe mens [50]). Celsus meende te kunnen schrijven, dat de christenen over het leven na de dood niets nieuws (οὐδὲν καινόν) te zeggen hadden [51]). Hij begreep niet, dat alleen al het woord „leven" en ook het woord „eeuwig" voor de christenen een totaal andere betekenis had dan voor de antieke mens.

Het is hier niet de plaats om op dat verschil nader in te gaan; het gaat om de vraag: heeft men „vitam aeternam" aan het Credo toegevoegd om dit verschil tegenover het heidendom tot uitdrukking te brengen?

Wij mogen eerst wel de meer algemene vraag stellen, of invloeden van buiten op de vorm van het Credo hebben ingewerkt. Mönnich schreef over de eerste eeuwen: „Geen twee belijdenissen uit deze tijd zijn hetzelfde, en men kan bijvoorbeeld bij Tertullianus zien hoe verschillend zijn ene (Carthaagse) be-

---

[45]) Kelly, a.w., 111—112.

[46]) Bardenhewer, a.w., 85.

[47]) cf. Lindblom, a.w., 78—116; Harnack, a.w., 136.

[48]) Lindblom, a.w., 116—143; W. B. Kristensen, Leven uit den dood; J. A. Westerman Holstijn, Leven en dood, 1939; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte[3], I, 30—33.

[49]) Seeberg, a.w., I, 37.

[50]) cf. P. A. van Stempvoort, De mens en ik, 1958, 18—20.

[51]) cf. Carl Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums, I, 1954, 474

lijdenis uitvalt al naar het front waar hij tegenover staat" [52]). Cullmann heeft getracht aan te tonen, dat voor tot het christelijk geloof bekeerde Joden een kort christologisch Credo voldoende was, maar dat de twee-delige formule ontstaan is uit de strijd van de Kerk met het heidendom [53]). Al de twee-delige formules in het Nieuwe Testament staan volgens Cullmann in een context waarin het heidendom wordt aangevallen. De drie-delige formules zouden uit de tweedelige formules ontstaan zijn door het nauwe verband tussen de Heilige Geest en de Doop.

Maar Kelly merkt op: „The juxtaposition of the Father and the Lord Jesus Christ as parallel realities and the collocation of the Father, the Son and the Holy Spirit had become categories of Christian thinking long before the New Testament documents were written down" [54]) en „The impulse towards their formation came from within, not from without" [55]). Het gaat bij de uitbreiding van het Credo inderdaad meer om een drang van binnen-uit dan om een dwang van buiten-af. Dat geldt van de begintijd, toen de een-delige formules tot de twee- en drie-delige uitgroeiden; maar dat geldt ook van de latere toevoegingen. Het is opvallend, dat het Apostolicum over „het eeuwige leven" spreekt en *niet* over bijvoorbeeld „de onsterfelijkheid van de ziel" [56]), maar wij kunnen niet aantonen, dat de woorden „vita aeterna" met opzet aan de belijdenis zijn toegevoegd om daardoor speciaal stelling te nemen tegenover de heidense visie op de onsterfelijkheid. Door eenvoudig de Schrift na te spreken, heeft de Kerk woorden gekozen, waarvoor wij achteraf ook in verband met de oppositie tegen het heidense denken dankbaar kunnen zijn; maar er bestaat geen aanleiding om de toevoeging van deze woorden uit een dergelijke oppositie te verklaren.

d. Tegenover het Jodendom?

De Joodse eschatologie heeft in de nieuwtestamentische periode een merkwaardige ontwikkeling doorgemaakt. Eerst waren de verwachtingen hoofdzakelijk nationaal en diesseitig; later sprak men van een wereldondergang en een opstanding van alle mensen [57]). De apocalyps van Ezra spreekt over een tweede aeon.

Volz verklaart deze verandering uit het opkomen van een meer kosmisch denken, waardoor de begrippen „wereld" en „wereldgeschiedenis", die het Oude Testament al kent, burgerrecht kregen, — uit het feit dat individuele behoeften in de eschatologie werden ingebouwd, — uit het feit dat de gehele wereld zich destijds bezig hield met de waarde van de ziel, — en uit de pessimistische en dualistische stemming, waarvan ook de Joden onder de invloed kwamen [58]).

---

[52]) C. W. Mönnich in: Het oudste christendom en de antieke cultuur, onder redactie van Dr. J. H. Waszink, e.a., II, 1951, 415.
[53]) O. Cullmann, The Earleist Christian Confessions, 1949, 30 v.
[54]) Kelly, a.w., 26.
[55]) id., 28.
[56]) cf. G. C. Berkouwer, De mens het beeld Gods, 1957, 300.
[57]) Volz, a.w., 63—64.
[58]) id., 66—68.

Het eschatologisch begrip „leven" heeft in de Joodse literatuur een steeds pregnanter betekenis gekregen: voortbestaan, nodig om aan het heil te kunnen deelnemen; het deelnemen aan het heil zelf; de eeuwige zaligheid [59]). Het „eeuwige leven" slaat in de Joodse geschriften altijd op de toekomst, in tegenstelling tot het evangelie van Johannes [60]), en heeft dus een dubbele tegenstelling: de tegenwoordige wereld en de hel [61]). In het boek van Henoch is het „eeuwige leven" synoniem met de toekomstige aeon [62]).

In de apocalyptische literatuur begint het eeuwige leven na de opstanding, in het hellenistisch Jodendom al onmiddellijk bij het sterven. Volgens de Sapientia Salomonis zijn de zielen prae-existent en onsterfelijk. Er zijn dus duidelijke verschillen tussen de Joodse en de christelijke visie op het eeuwige leven, maar die kunnen niet door de loutere toevoeging van de wóórden „vitam aeternam" tot uitdrukking worden gebracht. Er bestaat dan ook geen aanleiding om aan te nemen, dat deze verschillen op de toevoeging als zodanig van invloed zijn geweest.

e. Tegenover ketterijen?

Nadat de christelijke theologie zich in de eerste tijd tot de eenvoudige gegevens van de Schrift over de laatste dingen had beperkt, werden al spoedig door verschillende ketters deze gegevens verdraaid en misvormd. Het Ebionitisme, het chiliasme (door Eusebius van Caesarea in de eerste helft van de 4e eeuw als domheid beschouwd) en vooral het gnosticisme noodzaakten tot dieper doordenken over de vraag wat de Schrift over het eeuwige leven had geopenbaard. Heeft de strijd tegen ketterijen de vorm van het Apostolicum beïnvloed?

Kelly schrijft: „A dogma widely encouraged in the past was that creeds expanded from brief affirmations to much longer, more elaborate ones solely under pressure of the desire to rebut or exclude heresy" [63]). De woorden „Schepper des hemels en der aarde" zouden tegen Marcion, de details over Christus' menselijk leven zouden tegen het Docetisme gericht zijn.

Maar Kelly vervolgt: „. . . many of the clauses pointed to as anti-heretical were commonplaces of Christian confessions at a time when the motives alleged were scarcely likely to have been operative," en: „it must be obvious, however, that the primary aim of catechetical instruction (to select what we have reason to suppose was the most fruitful field of credal development) was a constructive one: it was to pass on to the inquirer or catechumen the wonderful story of the saving work wich God had accomplished for men in His Son" [64]). Hij ziet hier en daar wel enige invloed van de strijd tegen de heresie, zoals bij de scherp anti-docetische passages van Ignatius, maar meent dat het niet de belangrijkste functie van de belijdenis was om de ketters te bestrijden.

---

[59]) id., 362.
[60]) id., 364.
[61]) id., 408.
[62]) Lindblom, a.w., 56.
[63]) Kelly, a.w., 64.
[64]) id., 65, cf. 97.

Het adjectief „heilig", toegevoegd aan het artikel over de Kerk, en de woorden „carnis resurrectionem" waren wellicht vooral anti-heretisch bedoeld, maar het *positieve* aspect moet overwegen: de Kerk belijdt haar geloof, vanuit haar eigen rijkdom. Er bestaat geen aanleiding om de toevoeging van „vitam aeternam" uit de oppositie tegen een bepaalde ketterij te verklaren.

f. Invloed van de doopvragen?

Als Kattenbusch constateert dat Cyprianus in enkele brieven in rechtstreeks verband met de doopvragen ook het „eeuwige leven" noemt en dat in de latere symbolen van de Afrikaanse kerken deze toevoeging steeds duidelijk voorkomt, voegt hij daar aan de veronderstelling toe: „Vielleicht hat die Form der Tauffragen in Afrika den Anlass geboten, dem Symbol die Worte hinzuzufügen" [65]). Niet speciaal in verband met deze toevoeging, maar meer in het algemeen legt Kelly — sterker dan ooit voordien het geval is geweest — de nadruk op de invloed van de doopvragen en het catechetisch onderwijs. Al is het niet te bewijzen, het is in elk geval mogelijk, dat de woorden „vitam aeternam" via de doopvragen in het Apostolicum zijn gekomen.

g. Opheldering van misverstanden?

Augustinus heeft een duidelijke uitspraak gedaan, die ons de achtergronden van de toevoeging onthult. In zijn „Sermo de symbolo ad Catechumenos", caput 16, zegt hij: „Credimus etiam resurrectionem carnis, quae praecessit in Christo... Quomodo carnis resurrectionem? Ne forte putet aliquis quomodo Lazari! Ut scias non sic esse, additum est: in vitam aeternam". Daarom kon Kattenbusch terecht opmerken, dat Augustinus de toevoeging „als ein blosses ausdrückliches Interpretament zu carnis resurrectionem" heeft gezien [66]), en dat men misverstanden over de opstanding wilde ophelderen: „Wenn in den uns bekannten afrikanischen Formeln ein auf das ewige Leben bezüglicher Zusatz auftritt, so ist dieses verbreiteste aller Zusätze zu R hier nur ein Beweis, dass es wohl nicht zufällig heissen darf, wie weit das Symbol in Afrika Interpretamente bekommen hat. Man anerkannte, wie es scheint, dort als Grund für die Einschaltung von Zusätzen nur die Gefahr eines Missverständnisses, die jedoch nur vereinzelt konstatiert worden ist" [67]). Augustinus wijst een zakelijke grond aan voor de toevoeging: het is weinig volledig, als alleen over opstanding gesproken wordt, want Lazarus had wel een „resurrectio" beleefd, maar nog niet de „vita aeterna" ontvangen. Zo schrijft hij bijvoorbeeld in zijn Enchiridion (84): „Iam vero de resurrectione carnis, non sicut quidam revixerunt iterumque sunt mortui, sed in vitam aeternam, sicut Christi ipsius caro resurrexit, quemadmodum possim breviter disputare... non invenio..." Dat wil nog niet zeggen, dat de woorden „vitam aeternam" in zijn Credo een plaats hadden, maar wel, dat er blijkbaar enige twijfel was ontstaan in verband met Lazarus. In Epistola 102 schreef Augustinus aan

---

[65]) Kattenbusch, a.w., II, 950.
[66]) id., 138, cf. 95, 96, 951.
[67]) id., 195.

Deogratias, dat sommigen zich afvroegen of de „promissa resurrectio" de „resurrectio Christi" òf de „resurrectio Lazari" zou zijn. Er was dus behoefte — Kelly spreekt over een „religious need" — aan een toevoeging, waaruit bleek dat de resurrectio voor de eeuwigheid gold; die behoefte was er niet alleen in Afrika, want Chrysostomus sprak er ook over: πρότερον εἰπὼν „ἁμαρτιῶν ἄφεσιν" τότε ὁμολογεῖς καὶ „νεκρῶν ἀναστασιν"... Εἶτα, ἐπειδὴ οὐκ ἀρκεῖ τὸ ὄνομα τῆς ἀναστάσεως δεῖξαι τὸ πᾶν — πολλοὶ γὰρ αναστάντες πάλιν ἀπῆλθον, ὡς οἱ ἐν τῇ Παλαιᾷ, ὡς Λάζαρος, ὡς οἱ ἐν τῷ καιρῷ τοῦ σταυροῦ— κελεύει λέγειν καὶ εἰς „ζωὴν αἰώνιον". [68]).

Kelly concludeert hieruit: „The glimpses which passages like these permit of popular speculation about the resurrection justify us in inferring that the clause owed its place in the creed to the desire to quieten troubled minds" [69]). Wij spreken hier met opzet niet over ketterijen, maar over misverstanden. Door de toevoeging moest de opstanding des vleses duidelijk onderscheiden worden van die van Lazarus. Maar dat niet alleen. Men wilde ook de tegenstelling laten uitkomen tussen de opstanding der rechtvaardigen en die der onrechtvaardigen, zoals Dr. Wielenga schreef: „Voor de afzonderlijke noeming (nl. van het eeuwige leven in de twaalf artikelen) is een reden van tegenstelling. De Schrift leert zeer nadrukkelijk, dat er ook een opstanding des vleesches ten doode is" [70]). Het Credo spreekt volgens de meesten niet over het lot van de ongelovigen [71]). Amalius van Trier noemt het eeuwige leven niet in zijn belijdenis, maar wel in zijn verklaring en merkt daarbij op dat „vita aeterna" alleen op de opstanding van de rechtvaardigen betrekking heeft en dat die der onrechtvaardigen niet „ad vitam aeternam" maar „ad supplicium" is [72]). Als Kattenbusch hier op wijst, vergeet hij, dat Petrus Chrysologus in Sermo 60 zegt: „Credimus et vitam aeternam. Quia post resurrectionem nec bonorum finis est, nec malorum". Men heeft bij „eeuwig leven" blijkbaar ook wel eens aan het voortbestaan van de goddelozen gedacht [73]). Het is in elk geval duidelijk, dat men meermalen door de toevoeging van „vitam aeternam" „die Tragweite der resurrectio gegenüber etwa denkbaren Missverständnissen in der Kürze sicherstellen wollte"[74]). Als er „et" bij staat, wijst dat er meestal op, dat men tegen een opkomende twijfel wilde ingaan: „*en wel* in het eeuwige leven."

h. Vaststelling door een synode?

Volgens Caspari heeft Augustinus een op het eeuwige leven betrokken toe-

---

68) Homilie 40, § 2; cf. Kattenbusch, a.w., II, 952.
69) Kelly, a.w., 387.
70) B. Wielenga, Onze catechismus, 534.
71) cf. Kattenbusch, a.w., II, 724.
72) cf. id., 178—179.
73) J. L. Jakobi geeft een citaat, waarin het „eeuwige leven" duidelijk alleen op de gelovigen wordt betrokken: „credo futuram resurrectionem omnium hominum, impiorum ad damnationem aeternam, iustorum autem in vitam aeternam", in: „Eine noch ungedruckte Bearbeitung des Symbols vom Jahre 381", Zeitschr. f. Kirchengesch., herausg. v. Brieger, IV (1884), 282. In het Athanasianum worden „vita aeterna" en „ignis aeternus" tegenover elkaar gesteld.
74) Kattenbusch, a.w., 108.

voeging uit het Afrikaans symbool in zijn persoonlijk symbool overgenomen [75]). Maar het is de vraag, wat Augustinus bedoeld heeft met zijn uitdrukkelijk „additum est". *Wie* heeft „vitam aeternam" toegevoegd? Heeft hij vernomen, dat dit intussen in Milaan gebeurd was? Hij spreekt alsof het om een bepaalde kerkelijke actie gaat, om een uitspraak met kerkelijk gezag. Heeft een synode „vitam aeternam" aan het Afrikaanse Credo toegevoegd?

In Rome werd nauwgezet over elk woord van het symbool gewaakt. Er wordt wel eens te weinig aan gedacht, dat de jonge Kerk aan dit Credo al vroeg bijzonder hoge betekenis heeft gehecht. Lebreton schreef: „Au point de vue de l'influence exercée, nul document ne lui est comparable, si l'on excepte les livres inspirés" [76]), en vaak werd het symbool zelfs met de geïnspireerde boeken op één lijn gesteld.

Ambrosius heeft gezegd, dat, als reeds aan het geschrift van één apostel niets toegevoegd mocht worden, dan zeker niet het symbool van twaalf apostelen langer of korter mocht worden gemaakt [77]). Harnack leidt daaruit af, dat de kerken die iets aan het symbool toevoegden, het dus niet als apostolisch hebben beschouwd [78]). De Italiaanse kerken hebben het trouwst het vetus Romanum bewaard: in Noord-Italië was men alweer iets vrijer dan in midden-Italië [79]).

Het is opvallend, dat Augustinus het eeuwige leven zó aan de opstanding des vleses verbonden heeft, dat er één begrip ontstond: carnis resurrectionem *in* vitam aeternam. Kattenbusch zegt daarvan: „Er will es offenbar vermeiden, dass auch nur der Schein entstehe, als ob ein neuer Artikel dem Symbole „zugesetzt" sei!" [80]) Maar wat heeft hij dan bedoeld met „additum est"? Elders verklaart Kattenbusch: „Augustinus müsste *selbst* ein „in vitam aeternam" eingefügt haben. Denn in *Mailand* ist nichts derartiges eingefügt worden. Aber dann möchte er doch angedeutet haben, dass eben er es wünscheswert gefunden habe, sein Symbol nicht mehr ohne solchen Zusatz zu recitieren. Oder wir müssten eventuell die komplizierte Situation annehmen, dass er zwar sein persönliches Symbol dem Sermon zu Grunde gelegt habe, hier zum Schluss aber seine Hörer daran erinnern wolle, *ihr* Symbol schliesse nicht mit einfachem carnis resurrectionem" [81]). Het blijft onopgelost, wat Augustinus met „additum est" precies bedoeld heeft. Over een bepaalde kerkelijke uitspraak is niets bekend. De vrijheid van de plaatselijke gemeenten was groot: „Dass die einzelnen Gemeinden in Hinsicht der Zusätze sehr frei gewesen sein müssen, dass die Metropoliten keineswegs die untergebenen Bischöfe gezwungen haben, die Variationen mitzumachen, die sie etwa einführten, ist m.E. ein Schluss, der sich besonders aus den Spuren gallischer Symbole herleiten lässt" [82]).

---

75) Caspari, a.w. II, 272 v.
76) J. Lebreton S.J., Histoire du Dogma de la Trinité, II², 171.
77) cf. A. Harnack, Das Apostolische Glaubensbekenntniss, 8.
78) id., 9.
79) Kattenbusch, a.w., 194.
80) id., 96.
81) id., II, 952, noot 150.
82) id., I, 194.

i. „Planlosigkeit"?

Terwijl Kattenbusch de toevoegingen in de Afrikaanse symbolen uit vrees voor misverstanden verklaart, meent hij, dat voor de West-Europese symbolen „die Sorglosigkeit und Planlosigkeit der Einfügung von Zusätzen" karakteristiek is geweest [83]). Het zal inderdaad niet altijd de bedoeling zijn geweest om de inhoud van het symbool te verrijken; alleen de vorm werd dan uitgebreid, zonder speciale bijbedoeling.

j. Alleen nadere explicatie?

Dr. Creyghton liet het slot van het Apostolicum afdrukken met een veelzeggende dubbele punt: „De verrijzenis des vleesches: het eeuwige leven" [84]). Hij ziet het laatste gedeelte van deze belijdenis als niets anders dan een nadere verklaring van het eerste om de volgende reden: „*ten eerste,* bedoelde het Symbolum met „Ik geloof in de verrijzenis des vleesches" niets anders te zeggen, dan dat alle gestorvenen, de goede en de booze, eenmaal verrijzen zullen, dan zou deze belijdenis tot vele, onoplosbare vragen aanleiding geven. De voornaamste zou zijn: waarom juist dit punt? En waarom juist op deze plaats? Er zijn nog genoeg andere waarheden te noemen uit den schat des geloofs, die minstens evenzeer vermelding verdiend zouden hebben. Een verdere vraag zou zijn: waar is nu ineens de structuur gebleven van het Symbolum? Moeten de zoo subtiel aangesponnen, verstrengelde, dooreen- en ineen-geweven draden niet juist hier opgevangen, doorgesponnen, voltooid en verenigd worden? *Ten tweede,* de woorden „en het eeuwig leven" zijn eerst in later tijd aan het Symbolum toegevoegd; en wel op een wijze, die met evidente duidelijkheid de juistheid van onze interpretatie aan den dag doet treden. Oorspronkelijk toch werden zij gesteld *in de plaats van* de „verrijzenis des vleesches"; of, in andere gevallen, niet door „en" maar door „in" of „ten" (in, niet met ablatief maar met accusatief) met de voorgaande verbonden, zodat er kwam te staan: „de wederopstanding *ten* eeuwigen leven." Maar *ten derde,* en voornamelijk: oorspronkelijk werd onder „verrijzenis" of „wederopstanding" juist de glorievolle verrijzenis, en dus de verrijzenis ten eeuwigen leven verstaan; en precies in den tijd, toen men het gevoel voor deze beteekenis begon te verliezen, zien wij den naderen uitleg: „ten eeuwigen leven" komen opduiken" [85]).

Uit het voorafgaande onderzoek kunnen inderdaad deze conclusies getrokken worden. A. Michel noemt de toevoeging „une simple explication de l'article précédent" [86]). Ook Berkouwer gaat daar van uit: „Men zal zich wel niet vergissen, als men zegt, dat de kerk zich in de latere toevoeging: „vitam aeternam" *allerminst* bewust was thans een volstrekt *nieuw* element aan het Credo toe te voegen. Veelmeer lag het „vita aeterna" voor het besef der kerk in de opstanding des vleses besloten" [87]). Harnack zei over toevoegingen zoals deze:

---

83) id., I, 195.

84) J. Creyghton S. J., Credo, 1941, 30. Cf. id., 29: „en in de verrijzenis des vleesches, *dat is:* in het eeuwig leven".

85) id., 152—153.

86) Michel, a.w., 2956.

87) G. C. Berkouwer, De triomf der genade in de theologie van Karl Barth, 1954, 344.

„Sie sind schlechterdings nichts anderes als Explicationen" [88]). En Bardenhewer noemde dergelijke toevoegingen: „Änderungen und Erweiterungen, welche sachlich von geringer Bedeutung sind und sich auch ganz im Rahmen des älteren Textes halten" [89]).

Dat de „opstanding des vleses" het „eeuwige leven" insluit, is een volkomen bijbelse gedachte [90]). In een homilie over het symbool, die meestal aan Eusebius van Emesa wordt toegeschreven, maar die waarschijnlijk van Faustus van Rhegium († ± 485) afkomstig is, wordt „vitam aeternam" slechts als de vanzelfsprekende exponent van „carnis resurrectionem" beschouwd [91]). Wij citeerden reeds eerder Petrus Chrysologus, die het „necesse" noemde dat wie zal opstaan ook eeuwig leeft; hij wil — gesteld dat zijn symbool de toevoeging al bezat — die in elk geval niet als een zelfstandig artikel beschouwen, zoals anderen dat met „et" of „in" hebben uitgedrukt [92]).

Het zal wel niet te veel gezegd zijn, wanneer wij aannemen, dat de Schrift zelf op de verbinding van „eeuwig leven" met „opstanding des vleses" invloed heeft gehad. In Daniël 12 : 2 worden voor de eerste keer de woorden „ontwaken" („opstaan") en „tot eeuwig leven" met elkaar verbonden. In de apocriefe boeken komen dergelijke uitdrukkingen voor. In de Psalmen van Salomo 14 : 2 staat: de vromen ζήσονται εἰς τὸν αἰῶνα, en in 3 : 16: ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον. In 2 Makkab. 7 : 9 staat: εἰς αἰώνιον ἀναβιώσιν ζωῆς ἀναστήσει [93]). Voor het besef van de jonge Kerk lagen de woorden „opstanding" en „eeuwig leven" zeer dicht bij elkaar. Wij kunnen dit niet beter tot uitdrukking brengen dan door het Credo te verrijken met een dubbele punt.

k. Bijzondere leiding van de Heilige Geest?

Volgens de belofte van Christus zal de Geest Zijn Kerk in alle waarheid leiden. De opstelling van het Credo is niet buiten Hem omgegaan. Nu wij ontdekt hebben, hoe de Schrift op de toevoeging van „vitam aeternam" invloed heeft gehad, mogen wij hier ook aan de leiding van de Geest denken, al heeft het Apostolicum geen Goddelijk gezag.

Het blijft merkwaardig, dat deze belijdenis zwijgt over wat voor de meeste gemeenteleden in die tijd op de voorgrond moet hebben gestaan: het moralisme, het sacramentsrealisme en de onsterfelijkheid [94]). In tegenstelling met de Joodse fantasieën over de „toekomende eeuw" is het symbool zeer beknopt. „Alles, was *bloss* die „Phantasie" beschäftigen könnte, ist ausgefallen. Kein Wort von der *Herrlichkeit* der Zukunft . . ." [95]). De gedachte van „het Koninkrijk Gods" is in artikel 9—12 zo omschreven, dat deze *term* niet meer genoemd behoefde te worden. Wij kunnen in dit alles de leiding van de Heilige Geest ontdekken,

---

[88]) Harnack, a.w., 28.
[89]) Barderhewer, a.w., I, 84.
[90]) cf. Kattenbusch, a.w., II, 723.
[91]) id., I, 161.
[92]) id., I, 101, 102, 107.
[93]) Zie voor meer voorbeelden: Lindblom, a.w., 31—34 en Volz, a.w., 402—403.
[94]) cf. H. Berkhof, Geschiedenis der Kerk, [4]1947, 43.
[95]) Kattenbusch, a.w., II, 719.

Die de Kerk voor het opnemen van mode-begrippen en lievelingstermen in het Credo bewaard en haar ondanks haar zelf aan de Schrift gebonden heeft.

3. De plaats van het laatste artikel in het derde deel van het Apostolicum

Wij dienen nu na te gaan, welke plaats het „eeuwig leven" in het verband van het Credo inneemt. In het derde deel van de twaalf artikelen moet de betekenis van al de genoemde grootheden iets gemeenschappelijks hebben. Volgens Kattenbusch gaat het bij deze opsomming (de Heilige Geest, de Kerk, de vergeving, de opstanding) om wat men als christen verwacht en bezit [1]), om de „Güter" waaraan wij deel krijgen [2]). Hij ziet hierbij over het hoofd, dat bij de Heilige Geest over het geloof *in* Hem wordt gesproken, en dat dit „in" bij de Kerk, de vergeving en de opstanding ontbreekt, zodat wij deze woorden niet zonder meer naast elkaar mogen plaatsen. Harnack concludeert uit het feit, dat het derde deel van het Apostolicum „nicht, wie die beiden vorigen, *persönlich,* sondern *sachlich* ergänzt ist", dat men de Heilige Geest destijds als kracht en gave en nog niet als Persoon heeft gezien [3]). Kelly bestrijdt dit terecht [4]), zoals hij al eerder de mening weerlegt, dat het derde deel gezien moet worden „as replacing an original mention of *one baptism*" (Efese 4 : 4): „The Holy Spirit stood for much more in the eyes of Christians of the first two generations than the gift they had received in baptism" [5]).

Wel is het een onnodige overdrijving naar de andere kant, wanneer sommigen tegenover Harnack betogen, dat met de woorden „Spiritum sanctum" *niets anders* bedoeld zou zijn dan de derde Persoon; vooral bij Irenaeus, Tertullianus en Hippolytus wordt met de term „de Heilige Geest" ook de genade als gave aangeduid. In de Heilige Geest, in Wie God Zichzelf aan ons geeft, zijn gave en Gever één. Maar de Kerk, de vergeving, de opstanding en het eeuwige leven worden niet onmiddellijk na de Heilige Geest genoemd, omdat zij met Hem onder de ene noemer van „gaven" vallen, doch omdat zij uit het werk van de Heilige Geest als Persoon voortkomen. Lietzmann drukt het beter uit dan Harnack en Kattenbusch: „Natürlich ist der Sinn dieser Angliederung die Betonung des Glaubens, dass die genannten Dinge der Wirksamkeit des Heiligen Geistes zu verdanken sind" [6]). Het heeft zin om over de samenhang van de twaalf artikelen na te denken. Irenaeus zag in het symbool niet een willekeurige opsomming van de belangrijkste leerpunten, maar een naar een weldoordacht plan opgebouwd *geheel,* en Creyghton spreekt met aanstekelijk enthusiasme over „dit stoute spel van woorden- en gedachtenreeksen, oproepend elkander naar het licht, om, als de eene (met een glimlach!) de ander heeft

---

[1]) id., II, 476.
[2]) id., II, 661.
[3]) Harnack, a.w., 26.
[4]) Kelly, a.w., 153 v.
[5]) id., 26.
[6]) H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche, II², 1953, 110.

aangezien, zich voor elkander weder te verbergen, en, stuwend en bevruchtend daarbinnen, elkanders leven, gaan en komen te bepalen", — een spel dat z.i. „in geen een der deelen van het Symbolum met zulk een meesterschap gespeeld wordt als in dit derde deel" [7]). Hij wijst er dan in navolging van Jungmann op, dat „ontvangen van de Heilige Geest en geboren uit de maagd Maria" correspondeert met „ik geloof in de Heilige Geest, ik geloof een heilige algemene christelijke Kerk" en dat, zoals Christus eerst de doop van lijden en dood onderging om daarna op te staan, ook bij ons eerst de zonde in de doop der vergeving begraven wordt, waarna wij opstaan in een nieuw leven. Daarna maakt hij onderscheid tussen het eerste deel van het symbool, dat z.i. een waarheid uitspreekt die ten alle tijde aan alle mensen bekend kon zijn, en het tweede deel, dat „reeds specifiek christelijk" zou zijn, maar toch in de voor de hand liggende zin van zijn termen voor ieder gemakkelijk te verstaan, terwijl hij het derde deel een pas echt voor allen, die niet daarbinnen zijn, met zeven zegels gesloten boek noemt. Tussen haakjes schrijft hij er bij: „als wij niet van stonde af aan den term „Vader" met dit derde deel in verbinding brengen" [8]). Maar als er iets *niet* tussen haakjes moet staan, dan is het *deze* zin. Als op deze wijze speciaal het derde deel als een fons signatus, hortus conclusus wordt beschouwd, heeft men het van het eerste geïsoleerd. Er is in het derde deel geen groter „intimiteit" dan bij het woord „Vader"; niemand kan met „credo" beginnen die niet in de omsloten tuin van de allerlaatste artikelen is binnengegaan. Creyghton kon beter al achter het eerste artikel met zijn dubbele punt beginnen.

4. Contemporaine interpretatie

Hoe werd er in de eerste eeuwen van de kerkgeschiedenis over het eeuwige leven gedacht? Het is uiteraard niet de bedoeling om hier een uitvoerige weergave te geven van de eschatologische opvattingen uit die tijd, nog minder van die van elk der kerkvaders afzonderlijk. Wij moeten volstaan met een overzicht, waarin de belangrijkste punten naar voren komen, zodat het duidelijk wordt, wat men destijds bedoeld moet hebben, als men over „het eeuwige leven" sprak. Dacht men daarbij aan de voleinding na de parousie, of aan de zaligheid na het sterven van de enkeling, of ook al aan het leven met Christus in het Diesseits? Wanneer dat laatste het geval is, moeten wij bij het overzicht over de specifiek eschatologische voorstellingen ook het terrein van de soteriologie betrekken.

De belijdenis, dat de gelovigen het eeuwige leven als heilsgoed ontvangen, is zeer oud. De apostolische vaders spreken er vaak over [1]). In de Didachè is het eeuwige leven een gave van de Vader door Zijn knecht Jezus Christus, te verkrijgen door het genieten van een geestelijke spijze en drank [2]). Barnabas

[7]) Creygthon, a.w., 111.
[8]) id., 112.
[1]) cf. II Clemens 8, 4. 6; 5, 5; 20, 5; Hermas, Vis. II, 3, 2. III, 8, 4, enz.; Ignatius ad Ephes. 18, I; ad Polyc. 2, 3.
[2]) cf. Didachè 9, 3; 10, 2. 3.

zet uiteen, dat de Zoon Gods leed om ons leven te geven [3]). Clemens noemt als belangrijkste geschenk van God de ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ [4]). II Clemens noemt Christus de ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας, door Wien God ons het hemels leven geopenbaard heeft [5]).

Bij Barnabas wordt duidelijk verband gelegd met de vergeving [6]), maar bij de anderen met de ware kennis [7]). Zo wordt in het bekende Avondmaalsgebed uit de Didachè gedankt ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, en men zag de samenhang tussen kennis en leven al uitgebeeld in de plaatsing van de boom der kennis naast de boom des levens [8]).

Nauwer nog wordt het eeuwige leven betrokken op Christus Zelf. De apostolische vaders zeggen telkens, dat Hij ons ware leven is [9]). Omdat Zijn weldaad zo groot is, willen zij groot van Hem denken [10]).

Toch raken zij niet aan de hoogten van Johannes in zijn blijde zekerheid over het nieuwe leven in Christus. Vanuit het moralisme van bijv. de Didachè kan men als consekwentie zowel de opvatting van het Rijk Gods als opgave voor het heden als ook de voorstelling van het Rijk Gods als eschatologische grootheid verwachten. Het laatste werd het geval. Typerend is het slot van het Avondmaalsgebed van de Didachè (10, 5): ἐλθετω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κοσμος οὗτος. ὡσαννά τῷ θεῷ Δαρίδ. εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω· μαραναθᾶ· ἀμήν. Van de meeste apostolische vaders geldt, wat over I Clemens is opgemerkt: „De eschatologie is nog die welke in de latere Alexandrijnse school „Joods" zou heten: het einde van de tijd wordt concreet verwacht, niet mystiek vervluchtigd. Maar het uitblijven van de parousie stelt grote problemen aan de orde: het leven in de verwachting van de nieuwe aeon wordt omgezet in een leven naar de wet Gods, die boven dit nieuwe leven in Christus' gemeenschap geschreven staat" [11]). De toekomst van Christus wordt niet vergeestelijkt. Het eeroude motief van de samenhang tussen oertijd en eindtijd komt op een aparte wijze naar voren. Naar aanleiding van de bestrijding van het Jodendom worden de sabbat van de oertijd en die van de

---

[3]) Barn. 7, 2.

[4]) Clem. 35, 2.

[5]) II Clem. 20, 5.

[6]) Zie hierover R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I³, 150, cf. 148.

[7]) A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I⁴, 181 v., noot 1, merkt op: „Die paulinische Formel: „Wo Vergebung der Sünde ist, da ist auch Leben und Seligkeit", hat Jahrhunderte hindurch keine deutliche Geschichte gehabt. Dagegen die Formel: „Wo Wahrheit (vollkommene Erkenntniss) ist, da ist auch ewiges Leben", hat von Anfang an in dem Christenthum die reichste Geschichte gehabt". Over γνῶσις τῆς ζωῆς als „Ausdruck für die Summa des Evangeliums" zie Harnack, a.w., 164—165. Als Harnack in de samenhang tussen kennis en leven een hellenisering van het christendom ziet, vergeet hij wat het O.T. reeds daarover zegt.

[8]) cf. Epist. ad Diognetum 12, 2.

[9]) Ign. ad Eph. II, I; 19, 3, enz. Zie L. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie, 1896, 58, en Seeberg, a.w., 147.

[10]) Volgens II Clemens mogen wij niet gering van Christus denken, omdat wij dan ook weinig van Hem ontvangen. Seeberg, a.w., 119, leidt daaruit af: „Die Grösse der Wohltat Christi nötigte dazu ihn als Gott zu denken". Maar de samenhang is ook vaak: omdat Hij groot is, is Zijn gave groot; buiten Hem is er geen waar leven.

[11]) C. W. Mönnich, in: Het oudste christendom en de antieke cultuur (red. J. H. Waszink e.a.) 1951, II, 396.

eindtijd tegenover elkaar geplaatst [12]). οὗτος ὁ αἰὼν καὶ ὁ μελλων worden als twee vijanden tegenover elkaar gezet [13]). De uitdrukking „onsterfelijkheid van de ziel" komt bij de apostolische vaders nog niet voor [14]). Zij hebben nog geen leer over de tussentoestand. Dat zij de eigenlijke zaligheid van de gelovigen pas na het wereldgericht zouden laten aanvangen, is wel meermalen beweerd, maar niet afdoend bewezen [15]). Juist omdat de tijd tussen Opstanding en Wederkomst verstreek, begon men steeds meer de nadruk te leggen op de gedachte, dat de gelovigen het eeuwige leven reeds in deze wereld mochten bezitten. Barnabas zegt, dat God ons al het beginsel van de komende eeuw gegeven heeft [16]). Atzberger schrijft terecht over „die Auffassungs- und Darstellungsweise der alten Zeit, wonach das im *Diesseits zu erwerbende, das unmittelbar nach dem Tode* eintretende und das bei *Christi Wiederkunft* erfolgende definitive Heil vielfach ineinanderfliessen, wie sie ja ach thatsächlich innerlich und organisch zusammenhängen . . ." [17]).

Door het uitblijven van de parousie en door de opvattingen van verschillende ketters en met name door het Gnosticisme werd men later genoodzaakt om „zich helderder rekenschap te geven van het karakter van den tusschentoestand en van zijn verband, zoowel met dit leven als met den eindtoestand na het laatste oordeel" [18]). Waarschijnlijk komt al bij Justinus Martyr de door Irenaeus uitgewerkte theorie voor over de ἀνακεφαλαίωσις. De relatie tussen oertijd en eindtijd komt daardoor steeds meer naar voren. Het paradijs keert terug op de nieuwe aarde: restitutio in integrum [19]). Bij Justinus ontbreekt de uitdrukking „eeuwig leven"; wel spreekt hij steeds over ἀφθαρσία en ἀθανασία. Hij ziet het leven van de christen als verlangen naar het eeuwige leven [20]). Volgens Theophilus ontvangt de rechtvaardige het eeuwige leven [21]), en volgens Athenagoras krijgen wij na de dood een ander, beter leven [22]). De Apologeten in de tweede eeuw spreken vooral over de onsterfelijkheid van de ziel [23]).

Het ligt voor de hand, dat in de martelaarsacten het eeuwige leven als een toekomstige grootheid gezien wordt [24]). De dood is hier meer vriend dan vijand [25]). Werner Elert zegt over de martelaren: „Die universale Eschatologie der Thessalonicherbriefe tritt am Ende zurück hinter der persönlichen Hoff-

---

[12]) cf. W. Staerk, Der eschatolog. Mythos in der altchristlichen Theologie, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 1936, 86.
[13]) Hermas op vele plaatsen; II Clemens 6, 3—6.
[14]) Zie Atzberger, a.w., 79, noot 1.
[15]) Zie H. Bavinck, Geref. Dogmatiek, IV, [4]1930, 583.
[16]) Barn. I, 7: τῶν μελλόντων ἀπαρχάς.
[17]) Atzberger, a.w., 49.
[18]) Bavinck, a.w., 584.
[19]) Staerk, t.a.p., ziet hier invloeden van de „mythische Weltzeitalterlehre".
[20]) Just. Apol. I, 8.
[21]) Theophilus, Ad Autol. II, 34.
[22]) Athenagoras, o.a. in περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν.
[23]) Atzberger, a.w., 116 v.
[24]) id. 163—171. Polycarpus bidt dat hij als martelaar deel mag hebben aan de kelk van Christus εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου ψυχῆς τε καὶ σώματος ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου (Mart. Polyc. 14, 2).
[25]) zie over „Sehnsucht nach dem Martyrium": Lietzmann, a.w., I[3], 255.

nung auf baldiges Abscheiden. In dieser Hoffnung lebt vollends während der Verfolgunszeit der nächsten Jahrhunderte, schon bei Ignatius am Anfang des zweiten, die ganze Glut der Erwartung. Das Martyrium ist die abgekürzte Lösung aller eschatologischen Probleme. Die individuelle Hoffnung steht so sehr im Vordergrund, dass sie bei den Gegnern sogar die Frage provoziert, warum sich die Christen nicht selbst töten, um desto schneller zu Gott zu kommen. Die universale Erwartung verirrt sich in die apokalyptischen Phantasien des Hermas. Und wo sie wie bei den Apologeten nüchterner bleibt, da wirkt sie frostig" [26]). Deze voorstelling is zeer eenzijdig. Zoals Stephanus in zijn laatste woord met de anderen verbonden blijft („Heer, reken hun deze zonde niet toe!" [27]), was het ook de andere martelaren niet te doen om de zekerheid, dat tenminste zijzelf in de hemel zouden komen [28]).

Bij Irenaeus is het eigenlijke heilsgoed de onsterfelijkheid [29]). Christus gaf ons eeuwig leven: ζωή αἰώνιος, ἀθανασία, ἀφθαρσία, als een leven van voortduur (perseverantia). Dit woord kan niet slaan op een louter voortbestaan, want Irenaeus zegt, dat de goddelozen zich van de perseverantia beroven. Het wijst dus op het *zalig* voortbestaan. De Schepper heeft de grond van Zijn duur in Zichzelf, de gelovige in Gods wil. Deze grens verliest hij bij zijn verdere uitwerking wel eens uit het oog.

Volgens Atzberger heeft hij niet genoeg benadrukt, dat de ziel naar haar eigen natuur en zonder een bijzonder genadegeschenk van God onsterfelijk is; maar het is juist zijn verdienste, dat hij zegt: non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur [30]). Hij ziet het eeuwige leven niet als louter toekomstig: κοινωνία θεοῦ ζωή; adoptio filiorum, quae est vita aeterna [31]).

Irenaeus was geen zuiver hellenistisch denker, maar stond toch al onder invloed van het feit, dat het Griekse denken geobsedeerd werd door de problematiek van eindigheid en eeuwigheid. Volgens de Griekse opvatting kan de geschiedenis, voorzover zij deel heeft aan verandering en wording, niet een openbaring van het eeuwige in zich opnemen. De Grote Catechismus van Gregorius van Nyssa is bijna geheel gewijd aan een bestrijding van deze gedachte. Het feit dat in Christus het eeuwige zich in de geschiedenis heeft geopenbaard, werd als het antwoord op het belangrijkste levensprobleem beschouwd. Het eeuwige leven werd daardoor meer op de incarnatie dan op de verzoening betrokken.

Tertullianus spreekt over het eeuwige leven als geschenk van God [32]), en als loon (merces) van de boete [33]). Hij stelt „hoc et futurum aevum" tegenover elkaar [34]).

---

26) W. Elert, Der Christliche Glaube², 1941, 612.
27) Handel. 7 : 60.
28) cf. C. W. Mönnich, De weg en de wegen, 1959, 50—52.
29) zie Seeberg, a.w., 409. Bavinck, a.w., 584. Atzberger, a.w. 219—263; Staerk, a.art. 93.
30) Atzberger, a.w., 223.
31) Irenaeus, Adv. haer. II, 11, 1.
32) Tertullianus, De carne Christi 17.
33) id., De poenitentia, 6, 5.
34) id., Adv. Marc. V, 4, Zie verder Atzberger, a.w., 291—331.

Cyprianus zegt, dat wij het nieuwe leven ontvangen door de Doop en dat wij buiten de Kerk niet kunnen leven. Bij het scheiden uit deze wereld belooft God ons de eeuwigheid: „Quod interim morimur, ad immortalitatem morte transgredimur, nec potest vita aeterna succedere, nisi hinc contigerit exire" [35]. De gelovigen bezitten de hoop op het eeuwige leven (spes vitae aeternae) en een onderpand van het leven in de vrede met de Kerk; later ontvangen zij „praemium vitae aeternae" [36].

Origenes is de eerste, die zich uitvoerig bezig houdt met de betekenis van het woord αἰώνιος. In eigenlijke zin is eeuwig wat noch begin noch einde heeft. „Sempiternum vel aeternum proprie dicitur, quod neque initium ut esset habuit, neque cessare umquam potest esse quod est" [37]. Maar het kan ook een andere betekenis hebben: wat alleen geen einde heeft, of wat alleen in de tegenwoordige saeculum geen einde heeft, of louter de levenstijd van de mens. Ook „in aliud saeculum" kan wijzen op een lange, maar eindige tijd. Zelfs „in saecula saeculorum" wijst op een voor ons misschien onbekend, maar door God vastgesteld einde. Dat einde is uitgesloten, als aan saeculum nog toegevoegd wordt: et adhuc [38]. Deze beschouwingen hangen uiteraard samen met zijn aeonenleer en zijn opvatting over de wederherstelling aller dingen (het „eeuwige vuur" niet eindeloos).

Ambrosius schreef een apart boek: „De bono mortis", over de dood als doorgang naar een hoger en gelukkiger leven (transire ad meliora): mors finis culpae [39]. Hij stelt het eeuwige (aeterna, perpetua, immortalitas) tegenover het tijdelijke (temporalia, saecularia), de onthulde waarheid (veritas, futura revelatio) tegenover het Diesseits als: umbra, imago futurorum, en de voleinding (vera perfectio) tegenover de onvolkomenheid (hic imperfecta). Maar omdat hij toch ook al een zekere volkomenheid in dit leven erkent, spreekt hij over een „dupplex perfectio" [40]. Pas in het Jenseits zal Christus het heil, dat Hij in de schaduw begon te geven, met de klaarheid van de zon voleinden (consummaturus claritate solis aeterni). Dáár is het heil pas: „stabilis atque aeterna" [11]. Hij spreekt over „vita aeterna in futuro saeculo" en „sempiterna vita". De tijden blijven (tempora permanebunt), maar na de voleinding (consummatio temporis) verdwijnt het opeenvolgen van dag en nacht, zomer en winter [42].

Hieronymus vat zijn opvatting over het eeuwige leven als volgt samen: „Qui enim tota mente in Christo confidit, etiamsi ut homo lapsus mortuus fuerit in peccato, fide sua vivit in perpetuum" [43].

Van Augustinus kunnen wij slechts enkele van zijn vele uitspraken over het eeuwige leven citeren, die typerend zijn voor zijn totale visie op dit onderwerp.

---

35) Cyprianus, De mortalitate, 22.
36) id., Ad Demetr. 23. Zie verder Atzberger, a.w., 521—546.
37) Origenes, Epist ad Rom., lib. VI, 5.
38) id., In ex. hom., VI, 13.
39) cf. J. E. Niederhuber, Die Eschatologie des heiligen Ambrosius, 1907.
40) cf. id., 77.
41) id., 90.
42) id., 267.
43) Hieronymus, Ep. 119, 7.

In zijn preken wekt hij de gelovigen geregeld op om zich in te spannen voor het verkrijgen van het eeuwige leven. „Si ad argentum quod quandoque vel moriens amissurus es, non pervenisti sine labore; ad vitam aeternam sine labore vis pervenire?" [44]) Hij stelt het eeuwige leven tegenover het tijdelijke: „Non autem potest quisque per ostium, id est per Christum, egredi ad vitam aeternam, quae erit in specie, nisi per ipsum ostium, hoc est per eundem Christum in Ecclesiam ejus, quod est ovile ejus, intraverit ad vitam temporalem, quae est in fide" [45]). „Vita in doloribus non proprie vita" [46]). „Vita beata non est, nisi aeterna sit" [47]). „Vita vera est, quae aeterna et beata" [48]). Over ziel en lichaam zegt hij: „Nam cum dixisset, Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, hebet vitam aeternam; Continuo subjecit, Et ego resuscitabo eum in novissima die. Ut habeat interim secundum spiritum vitam aeternam in requie, quae sanctorum spiritus suscipit: quod autem ad corpus attinet, nec ejus vita aeterna fraudetur, sed in resurrectione mortuorum novissimo die" [49]). Volgens Augustinus zou ook de ziel sterfelijk genoemd kunnen worden [50]).

Hoewel hij de eerste christen is, die diep nadankt over de verhouding tussen tijd en eeuwigheid, maakt hij van het eeuwige leven niet een filosofisch begrip. „Vita aeterna Deus est" en even verder: „et ipsa vita ipse Deus est" [51]). Eeuwig leven is voor hem veel meer dan een eindeloos voortbestaan. Tegenover de Pelagianen die onderscheid maakten tussen het eeuwige leven en het Koninkrijk der hemelen, stelt hij vast, dat het in de Kerk iets nieuws en ongehoords is om te zeggen, dat er eeuwig heil zou zijn buiten het Rijk Gods. „Ubi est enim vita Dei, nisi in regno Dei?" [52])

Tijdsafstanden worden volgens Augustinus gemeten in herinnering en verwachting, dus doordat de geest zich uitstrekt, zich tijdelijkt: distentio animi [53]). Dit is de achtergrond van zijn: in te, anime meus, tempora metior [54]). De tijd is bij hem dus geen fysisch, maar een antropologisch verschijnsel. Aristoteles leerde al, dat er geen tijd is zonder dat de ziel bestaat: de ziel moet tellen; maar verder behandelt hij de tijd als een fysisch fenomeen. Plotinus stelt de tijd tegen de achtergrond van de wereldziel, die door innerlijke onrust uit de eeuwigheid treedt. Hierdoor behoort de tijd tot de metafysische problematiek. Maar voor Augustinus is de tijd niet zoals bij de neoplatonici een logisch-noodzakelijk gegeven. De tijd is niet zonder meer een afbeelding van de eeuwigheid. In de tijd ligt het element van spreiding (de stroom van

---

44) Sermo LXI caput XI, 16; bij Migne, Patrologiae cursus completus 1845, 38, 422.
45) In Joannnis Evangelium, Ttractatus XLV, caput X, 15; Migne 35, 1727.
46) Sermo CCCVI, caput V, 5; Migne, 38, 1402.
47) id., caput VI, 6.
48) id., caput VIII, 7; Migne, 38, 1403.
49) In Joannis Evangelium Tractatus XXVI, caput VI, 16; Migne 35, 1614.
50) De fide et symbolo, IX, 23.
51) Sermo CCCII caput VIII, 7; Migne 38, 1388.
52) Contra Julianum Pelagianum, liber III, caput XII, 25; Migne, 44 ,715, cf. Kattenbusch, a.w., II, 954.
53) Confess. XI. Cf. C. A. van Peursen, De tijd bij Augustinus en Husserl, 1953.
54) Van Peursen, a.w., 5.

verleden, heden en toekomst) maar tevens het teken van een voort-durend heden (tijd is er slechts met de mensengeest, die bij het gebeuren tegenwoordig is). In dit teken wijst de tijd boven zichzelf uit naar een tijdloos heden. In deze zin wordt de tijd een vestigium aeternitatis. „Eeuwigheid, zo zou men kunnen zeggen, is het blijvende heden, waar het verlies van het verleden en de onzekerheid van de toekomst verdreven en zo de rusteloosheid van de tijd gestild wordt" [55]). De eeuwigheid is één dag: „nam dies vitae aeternae unus dies est sine occasu" [56]). Als de opstanding van het lichaam zal hebben plaats gehad, dan zullen wij, bevrijd van de voorwaarde die de tijd stelt, het eeuwige leven in onuitsprekelijke liefde en bestendigheid zonder verderfelijkheid genieten [57]). Het gesprek aan het venster te Ostia gaat over een neoplatonisch getinte opklimming van de geest om langs de weg van de lichamelijke dingen via de ziel naar het Zijn zelf een voorstelling te vormen van het eeuwige leven [58]).

Dit gesprek over het stilstaan van de ziel in de eeuwigheid sluit aan bij de mystiek van Plotinus, volgens wie de ziel in die stilstand zich ook van haar natuurlijke beweging, het denken, ontdoet.

Lekkerkerker noemt Augustinus' tijdsfilosofie „zo boeiend, dat we ons in de omgeving van Kierkegaard, Heidegger en Jaspers wanen" [59]). Hij wijst erop, dat Augustinus de eigen existentie als een in-de-tijd-zijn beschrijft en stelt de vraag: „Is dan toch zelfs de bekeerde Augustinus een zoekende ziel, verwrongen door de martelingen van de tijd, zoals weleer Laocoön door de slangen?" Hij moet bij Augustinus sterk denken aan Heidegger: mens-zijn is tegrondegaan aan de tijdelijkheid. Maar „midden in de onrust van het nimmer stilstaan grijpt hij een weinig de glans van de altijd stilstaande eeuwigheid" [60]), en in het gesprek met Monica wordt de onrust geheeld in de rust der aanschouwing en eindigt het zoeken in het bezitten der waarheid [61]). Lekkerkerker heeft gelijk, als hij opmerkt, dat de tijdsfilosofie van Augustinus ons modern aandoet. Wij kunnen haar zien als een eerste teken van de wending in het denken „van het statische tot het dynamische, van de substantie tot de functie", dat bewijst hoe „eerst de tijdsvoorstelling van het christelijk-joods Messianisme" het mogelijk maakte om „het probleem van het continuum" op te nemen, zoals Ernst Wolf in een voordracht heeft opgemerkt [62]). Hij ziet terecht als het centrale van deze tijdsfilosofie de stelling: God schiep de wereld *met* en niet *in* de tijd [63]). Barth verwijt Augustinus dat deze niet ziet hoe onze tijd de tijd is, die God voor ons heeft [64]), maar terecht neemt Augustinus zijn uitgangspunt in de schepping. De tijd begon „a creatura", veel meer dan „creatura

---

55) id., 10.
56) Enarratio in psalmum XXVI, II, 7; Migne, 36, 202.
57) De fide et symbolo, IX, 24.
58) cf. A. Sizoo, Toelichting op Augustinus' Belijdenissen, 196.
59) A. F. N. Lekkerkerker, Augustinus, in: Kerkelijke Klassieken, 1949, 58.
60) id., 59.
61) id., 60.
62) zie verslag in „In de Waagschaal", jrg. 13, 534.
63) cf. A. Sizoo, De geschiedenisbeschouwing van Augustinus, in: De Zin der geschiedenis, 1944.
64) Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, I, 2, 51.

coepit a tempore" [65]). Augustinus ziet zijn geest tussen twee werelden: het tijdelijke onder hem en het eeuwige dat hem transcendeert: „Haec longe infra me sunt nec sunt, quia fugiunt et praetereunt: Verbum autem Dei mei supra me manet in aeternum" [66]). „Si recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est, quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret" [67]).

Omdat er volgens Augustinus in de eeuwigheid geen tijd is, ontstaat voor hem het probleem, hoe de eeuwigheid als inhoud van de hoop kan passen in de tijd als vorm van de hoop. Het begrip eeuwigheid denkt hij immers in de eerste plaats als contrast van wat tijdelijk is [68]). Locher geeft over dit vraagstuk van hoop, eeuwigheid en tijd een overzicht, dat wij hier kort samenvatten. Uit kwalitatief gezichtspunt is er bij Augustinus verschil tussen oorspronkelijke en geschonken eeuwigheid (evenals in het klassieke denken: ware en afgeleide eeuwigheid); de geschonken eeuwigheid heeft geen oneindige duur naar de beginzijde (in het klassieke denken wel) [69]). „Wanneer men hem met Plato en Plotinus vergelijkt is het nieuwe van Augustinus meer gelegen in de verzoening van eeuwigheid en tijd, dan in hun tegenstelling." In Conf. XI staat de eeuwigheid van *God* in het brandpunt: aan Gods majesteit wordt getornd door de Manichaeërs met hun vraag over de tijd vóór de schepping. Eeuwigheid is het wezen van God. Maar Hij is niet slechts eeuwig voor Zichzelf, Hij is het ook om de broze mens te helpen [70]). Locher wijst vervolgens op Augustinus' gebruik van de term „aeterna spes". „Als spes, is toekomst wat als aeternum, heden is. Gods wezen is voor de mens in de hoop zowel eeuwige toekomst als eeuwig heden. Door het anticiperend karakter van spes is aan het eeuwige heden tegemoetgekomen, terwijl spes zelf haar distantiërend karakter tevens bewaart" [71]). Tegenover de platonisten die aan de zielen een eeuwigheid toekennen, even tijdloos als de eeuwigheid van het hoogste zijn en toch op een lager plan, spreekt Augustinus over de *schepping* van de ziel [72]). De schepping is het begin van het beginaspect van de geschonken eeuwigheid, de incarnatie is het midden van dit beginaspect en de roeping is het eind van dit beginaspect: „O Verbum, ante tempora, per quod facta sunt tempora, natum in tempore, cum sit vita aeterna, vocans temporales, faciens aeternos" [73]). Er is *tijd* nodig terwille van de *hoop* op de *eeuwigheid* [74]). Augustinus

---

[65]) Augustinus, De civ. XI, 6. Cf. Bavinck, Ger. Dogm., II^4, 132.

[66]) Augustinus, Confess. L, XI, 8. Cf. M. de Tollenaere, S.J., Een Philosophie van de Tijd, 1952, 154. Zie ook: J. Guitton, Le temps et l'Eternité chez Plotin et Saint Augustin, 1933; J. Weinand, Augustinus erkenntniskritische Theorie der Zeit, 1929. G. J. B. Bremer, Wijsgerige aspecten van het natuurkundig tijdbegrip, 1955, 23—26.

[67]) Augustinus, De Civ. Dei, XI, 4, 6.

[68]) cf. G. F. D. Locher, Hoop, eeuwigheid en tijd in de prediking van Augustinus, 1961, 33—34.

[69]) id., 35.

[70]) id., 39—40.

[71]) id., 44

[72]) id., 47.

[73]) Bij Psalm 101, geciteerd bij: id., 49 v.

[74]) id., 54, 56.

spreekt over de eeuwigheid ook in ongunstige zin (eeuwig verderf), wat voor hem een terminologische moeilijkheid betekent, omdat „eeuwig" twee noties verbindt: duur en verhevenheid. Het woord „vita" wil hij alleen in gunstige zin gebruiken. Hij spreekt over „vera aeternitas" en ziet de eeuwige dood blijkbaar als *on*ware eeuwigheid (die wel oneindig, maar niet „waarlijk" „is") [75]). Tegen de achtergrond van de onware eeuwigheid, waarbij de tijd zinloos verdwijnt en het leven verloren gaat, ziet men hoe nodig de geschonken eeuwigheid is, die de zin van de tijd onthult. Zonder Christus zou de tijd de gestalte van de wanhoop zijn, maar Hij is de weg geworden tot de ware eeuwigheid. Wanhoop overwinnen onderstelt noodzakelijk *tijd*. „Tempus" is: 1. vergankelijk (temporalis), 2. tijdperk (temporis spatia), 3. onderscheiding verleden-heden-toekomst (temporis species) [76]). Tijd staat in verticale antithese tegenover de eeuwigheid: 1. broos, beweeglijk (tijdrad), 2. veelheid (tegenover eenheid), 3. tijdsverloop. De antithese heeft ook een horizontaal aspect: 1. de „tijdelijke dag" die spoedig eindigt, de eeuwigheid komt *daarna* (in *dit* verband zegt Augustinus ergens: God zal u het eeuwige leven geven; het is opmerkelijk dat hij hier niet een verticale tegenstelling ziet!), 2. de *eindigende* tijdperken (dagen, jaren), 3. de antithese tussen de *toekomst* (die aan de eeuwigheidszijde staat) en het heden of het verleden (aan de tijdszijde) [77]).

Maar tegenover de tijd in ongunstige zin komt niet alleen de eeuwigheid te staan, — óók de goede tijd van het heilsgebeuren, het tijdsaspect van de ware eeuwigheid [78]). De vraag of de tijd naar zijn oorsprong goed is, wordt dus op dubbele wijze beantwoord: de tijd begint bij de schepping, maar het persoonlijk uiteenspringen in de tijdvormen ziet hij tegen de achtergrond van de zondeval. Men kan bij hem twee tijdstromingen onderscheiden, waarvan de ene loopt van de schepping naar de ware eeuwigheid, de andere van de zondeval naar de onware eeuwigheid [79]). Er is een positieve zin van de tijd: 1. Christus heeft (in zijn mensheid, niet in zijn Godheid) de tijd aangenomen. De ware synthese van eeuwigheid en tijd is die van Godheid en mensheid in Christus. De eeuwigheid van deze synthese stempelt ook de Kerk. 2. De onherhaalbaarheid van de tijd (kenmerk van de boze tijd) is toch ook een kenmerk van de goede tijd: Christus is éénmaal gestorven; de betrouwbaarheid van de tijd; de opgaande lijn in de tijdperken; de tijd van belofte en van vervulling. 3. In Christus is een samenvallen van verleden, heden en toekomst, op het heden gericht: het is volbracht. In de mens vallen voornamelijk de eeuwige toekomst en het tijdelijk heden samen: een bijzondere vorm van synthese, nl. de anticipatie [80]).

Behalve antithese en synthese is er ook analogie: 1. de mens als temporalis is een analogie van de eeuwigheid, er is wezensverwantschap volgens de anticipatie van de hoop; 2. de cirkelgang der tijden is een analogie van de eeuwig-

75) id., 57—58.
76) id., 98—103.
77) id., 112—120.
78) id., 116—117.
79) id., 118. Cf. 153: de boosheid ligt niet aan de tijd, maar aan de mens.
80) id., 145—162.

heid, maar ook slechts door de anticipatie van de hoop met een sterk accent op de distantie; 3. bij de tijdvormen is er alleen analogie bij het heden, maar de keuze van Augustinus voor het futurum als de meest geschikte uitdrukkingsvorm van de eeuwigheid is het beste bewijs van het feit, dat hij de gedachte van een tijdloze analogie van de eeuwigheid in de tijd heeft losgelaten [81]). De „anticipatio" blijkt een sleutelbegrip te zijn: wij hebben het eeuwige leven reeds nu, niet als werkelijkheid, maar als hoop. Door het lichaam zijn wij aan de tijd gebonden, door de geest hebben wij vrijheid tegenover de tijd [82]). De bewegingen van de H. Geest zijn grondslag en voorwaarde van de geestelijke beweging van de anticipatie, die in de hoop volbracht wordt en waarvan het samenvallen en onderscheiden der tijden het gevolg is [83]).

Uit dit nauwgezet overzicht van Locher blijkt, hoe de visie op het eeuwige leven ook reeds in het begin van de kerkgeschiedenis zeer nauw samenhangt met de visie op de verhouding van tijd en eeuwigheid en hoe bij Augustinus al verschillende min of meer tegenstrijdige en dubbelzinnige gedachten gevonden worden, die wij later bij vele theologen tot in onze eeuw zullen tegenkomen, omdat men niet tenvolle honoreert, dat bij de zondeval de tijdsstructuur als zodanig niet is aangetast en dat bij de komst van Christus de tijds structuur dus kon blijven zoals deze vanaf de schepping al was en zoals deze eeuwig zal blijven, zodat de Kerk niet gestempeld wordt door de eeuwigheid van de synthese van Godheid en mensheid in Christus, maar door het herscheppend werk van Christus. Het beslissende argument tegen het klassieke tijdsbegrip is voor Augustinus, dat de heidense leer de hoop niet kent. De eeuwige wederkeer bestrijdt hij met de belijdenis dat de opstanding van Christus een onherhaalbare gebeurtenis is [84]). Augustinus' eschatologische voorstellingen beheersen de Middeleeuwen [85]). Alcuinus probeert de door Augustinus genoemde onderscheiding tussen „vita" en „beata vita" nader uit te werken: de onsterfelijkheid bestaat uit verliesbare „beatitudo" en onverliesbare „aeternitas" [86]). Dat er ook nog een lijn te trekken zou zijn van Augustinus naar Kant en naar Heidegger, is terecht in een radio-lezing („Rondom het Woord") in april 1962 bestreden door Polman, die aantoonde dat Augustinus' visie op de psychische tijd iets anders is dan Kants opvatting over de aprioriteit van de tijdsaanschouwing, omdat Augustinus uitgaat van het feit dat *God* de tijd heeft gesteld voor al het geschapene, — en dat Augustinus' visie op de gevallen tijd (door de zonde wordt de orde tot wanorde, er is geen synthetische visie meer mogelijk, het geheugen houdt het verleden niet meer goed vast, de toekomst wordt onzeker) iets anders is dan de theorie van Heidegger, omdat Augustinus naast de kosmische tijd (een gebrekkige imitatie van de eeuwigheid) en de psychische tijd (de mens transcendeert de kosmische tijd, houdt het verleden vast in het geheugen, verwacht de toekomst) ook de his-

---

81) id., 170—175.
82) id., 198.
83) id., 202.
84) cf. K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, hoofdstuk IX.
85) cf. R. G. G., II³, 1958, art. „Eschatologie, 678.
86) Alcuinus, Liber de anamae ratione IX. Cf. W. A. van Es, De chr. leer van de onsterfelijkheid der ziel, Geref. Theol. Tijdschr., '42, 193 noot 33.

torische tijd heeft ontdekt, die vol zin is, omdat God Héér is, en de persoonlijke tijd (wij zien Gods hand in ons eigen leven, cf. de Confessiones). Augustinus zoekt een synthese tussen deze vier modale tijdsaspecten (de paradisale tijd komt terug in het eeuwige leven en dit betekent voor hem het welslagen van de synthese) en al noemt hij Gods eeuwigheid vaak een „altijd stilstaande eeuwigheid", hij heeft ook oog voor de dynamische betrokkenheid van Gods eeuwigheid op de tijd. Gods eeuwigheid is Zijn onveranderlijke presentie in alle tijden die Hij ordent en zegent. De twee namen die God aan Mozes bekend maakt („Ik ben die Ik ben" èn: „Ik ben de God van Abraham, Izak en Jacob") geven tegelijk het onderscheid èn het verband tussen tijd en eeuwigheid weer.

In het algemeen kunnen wij dus opmerken, dat men in de eerste eeuwen van het christendom bij de uitdrukking „vita aeterna" zowel aan een tegenwoordig als aan een toekomstig heilsgoed gedacht heeft [87]). Als Lindblom naar aanleiding van het feit, dat de uitdrukking ζωή αἰώνιος in de Openbaring van Johannes niet voorkomt, zich afvraagt, of die formule wellicht al zozeer de nieuwe inhoud, die het Evangelie en de Brieven van Johannes eraan gaven, gekregen zou hebben, dat de schrijver van de Apocalyps ze ongeschikt vond als eschatologische terminus technicus [88]), dan moeten wij antwoorden, dat de bedoelde uitdrukking steeds beide betekenissen heeft gehad. In de verschillende uitleggingen van het Symbool wordt zij steeds weer op de toekomst betrokken (post mortem), maar Kattenbusch merkt terecht op: „Man betont meist etwas einseitig, dass die das Ende erwartende Gemeinde geistig in der Zukunft lebte. Man kann auch betonen, dass gerade sie in der Gegenwart schon als in der Zukunft lebte, d.h. alles das schon irgendwie antizipierte, was kommen solle. Nur wenn die Stimmung noch nicht geschwunden war, dass man unter den σημεῖα τοῦ μέλλοντος αἰῶνος stehe, ist es mir erklärlich, dass R (Vetus Romanum) von der „Zukunft" so wenig sagt" [89]). Paulus sprak weinig over het Rijk Gods, omdat dit voor hem realiteit had in alle heilsgoederen die de Kerk reeds bezat. „Dann wurden naturgemäss die Gedanken vom „Gericht" und von der „Auferstehung" die einzigen betonten Zukunftsideen" [90]).

Zij die God vooral zagen als de werkzame Gever van het leven, legden het meest de nadruk op het tegenwoordig-zijn van het eeuwige leven; zij die God allereerst als Wetgever beschouwden, zagen het eeuwige leven meer als toekomstig. In het Westen werd de interessesfeer begrensd door de salus animarum en de perpetuïtas [91]) en bestond er meer belangstelling voor de apocalyptische eschatologie [92]), terwijl vele oosterse kerkvaders over een gevaarlijke reis naar de hemel schreven in verband met verschillende τελώνια [93]). Nog altijd heerst in de orthodoxe kerken van het Oosten de leer, dat de volkomen zalig-

[87]) cf. Harnack, a.w., 165, noot I: de dubbele betekenis van het woord „leven": „als Gesundheit der Seele und als Unsterblichkeit".
[88]) Lindblom, a.w., 167, noot 2.
[89]) Kattenbusch, a.w., II, 719.
[90]) id., 720.
[91]) cf. Seeberg, a.w., 638.
[92]) id., 661.
[93]) zie over deze „Gerichtsstationen": F. Heiler, Urkirche und Ostkriche, 1937, 229.

heid pas komt na de opstanding [94]). In het Westen wordt meer de nadruk gelegd op de zaligheid na het sterven. Warren noemt een symbool uit Ierland met: „credo vitam post mortem et vitam aeternam in gloria Christi" [95]). In het „Sacramentarium Gallicanum" staat: „credit . . . vitam habere post mortem, in gloriam Christi resurgere?" Beide uitspraken herinneren aan Amalius van Trier. Magnus van Sens zegt in „Libellus de mysterio baptismatis": „. . . atque credunt remissionem peccatorum et resurrectionem carnis et vitam post mortem et regnare cum Christo in saecula saeculorum" [96]). Het is dus geen wonder dat Luther in zijn verkort symbool in het Taufbüchlein ook spreekt over: „Auferstehung des Fleisches und nach dem Tod ein ewiges Leben" [97]).

Dat het „post mortem" zo vaak vermeld werd, wil niet zeggen dat men door Griekse invloed zou hebben vergeten dat de uiteindelijke glorie met de dood nog niet aanbreekt. De zg. oranten uit de fresco's van de catacomben zijn waarschijnlijk een afbeelding van zielen, die wel reeds in de hemel zijn, maar die nog met uitgestrekte armen bidden om de definitieve en volmaakte zaligheid van na de opstanding [98]), waarover Tertullianus zegt: „(Jesum Christum) venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitam aeternam" [99]).

Dat de nadruk zo vaak op de toekomst viel, wil niet zeggen dat men het eeuwige leven allereerst zag als een eindeloos voortbestaan. Cyrillus van Jeruzalem zegt duidelijk, dat het eeuwige leven het echte, ware leven is: ἡ ὄντως ζωὴ καὶ ἀληθῶς [100]).

Over de verhouding van tijd en eeuwigheid werd — afgezien van Augustinus — niet veel nagedacht. De verwarring van de Joodse literatuur werd voortgezet. In de Apocalyps van Ezra 7 : 19 werd de tweede aeon „immortale tempus" genoemd; in Baruch 74 : 2 staat: „tempus quod non corrumpitur" en in 44 : 11: „tempus quod non praeteribit" en in 44 : 12: „hora quae manebit in aeternum". Toch werd er ook over de eeuwigheid als tijdloosheid gesproken; in de apocalyps van Baruch 85 : 12 werd beschreven, hoe de eeuwigheid geen grenzen voor de tijden en geen lengte voor de uren heeft.

Na het jaar 70 was er een scherpe breuk tussen Kerk en synagoge, maar het gedachtenklimaat omtrent de laatste dingen is vrijwel hetzelfde gebleven [101]); dat geldt niet alleen van de gewoonte om de graven van apostelen of rabbijnen te vereren, maar ook van de visie op de „eeuwigheid". Toch heeft de jonge Kerk door het eenvoudige naspreken van de Schrift een ander soort van eeuwigheid beleden dan de tijdloosheid, die allerlei antieke wijsgeren gevonden hadden als de waarheid van het goddelijke, onveranderlijke zijn, ongenaakbaar in zijn tegenstelling tot de veranderlijke wereld in de tijd [102]). Voor Augustinus kon de geschiedenis nooit alleen het verhaal van de verganke-

---

94) id., 230.
95) F. E. Warren, The Liturgy and Ritual of the Celtic Church, 1881, 189.
96) Hahn, a.w., 355, § 241, 53.
97) Erlanger Ausgabe, 22, 162, 293.
98) P. A. van Stempvoort, Petrus en zijn graf in Rome, ²1960, 60.
99) Tertullianus, De praescript. haer. c. 13; Hahn, a.w., 9, § 7, 7.
100) Cyrillus, Cat. 18, 28.
101) Van Stempvoort, a.w., 125.
102) cf. Mönnich, a.w., 37.

lijkheid zijn [103]). De eerste christenen wisten, dat zij uit de dood waren overgezet in het eeuwige leven, maar dat zij bleven leven in de tijdelijke en ruimtelijke wereld, waarin het Rijk van God nabij gekomen was. De oudste betekenis van het woord „Katholiek" wijst onder meer op de ruimtelijke uitbreiding van dat Rijk, en al had men nog niet diep nagedacht over de vraag in hoeverre de nieuwe tijd als *tijd* van de oude verschilt, men begreep toch in de beginperiode van de kerkgeschiedenis: „De Christen is niet aan de schepping ontheven en is niet uit de tijd in een tijdloze eeuwigheid gezet, maar heeft een vernieuwde schepping voor zich en een nieuwe tijd" [104]). „God was een eeuwig God, wisten ook Christus' volgelingen; maar men kan beter zeggen, tegenover de niet-bijbelse visie op de eeuwigheid: hun God was eeuwig een enig Heer" [105]).

Mönnich deed een zinvol gebaar, toen hij het geschrift van keizer Marcus Aurelius naast de Confessiones van Augustinus legde: de eerste heeft in wezen ontkend, dat ruimte en tijd enige betekenis zouden kunnen hebben voor wie naar waarheid vraagt, en de laatste ziet heel de tijd en de ruimte besloten onder Gods hand [106]).

Diep in de hellenistische ziel was een drang om de vliedende tijd meester te worden en een verlangen naar duurzaamheid dat door de filosofie niet bevredigd werd [107]). Maar de christen leerde die eeuwigheid kennen die in geen hellenistisch hart was opgekomen. Wel bleef er in de voorstellingen van de eerste christenen enige verwarring, die men min of meer zou kunnen terugbrengen tot de drie grote tegenstellingen, die Carl Schneider heeft opgesomd en die men zelfs in moderne gezangboeken nog vinden kan: „Wert oder Unwert des Todes, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung des Fleisches, geistiges, von allen menschlichen Vorstellungen befreites Jenseits oder zeitlich bestimmtes Weltende mit diesseitig materiellen Himmels- und Höllenvorstellungen" [108]).

Als Koepp beweert, dat in de oudheid alle interesse zich concentreerde op het probleem van de nieuwe lichamelijkheid, is dat sterk overdreven [109]). Er zit wel iets in, als hij vaststelt: „Das Urchristentum erfasst seine Zukunftswelt der Ewigkeit immer zugleich mit stärkster Kraft als gewissestes Objekt seiner gegenwärtigen Erfahrung" [110]), maar dan moeten wij die „ervaring" niet opvatten als een object voor een religionspsychologische analyse, zooals Koepp die geeft, maar als de geloofservaring, die verbonden is met de alle ervaring te boven gaande openbaring over het eeuwige leven in het heden.

De mening van Bultmann dat de eerste christenen de historie lieten verdwijnen in de eschatologie, is onjuist [111]); wel zien wij al spoedig de neiging op-

---

[103]) id., 38—39.
[104]) id., 35.
[105]) id., 36.
[106]) id., 38—39.
[107]) Schneider, a.w., I, 175.
[108]) id., I, 467.
[109]) W. Koepp, Die Welt der Ewigkeit, ^{3}1921, 8. A. Titius, Die n.t. Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart, IV (1900), 70, zegt over dit probleem: „Das ewige Leben wird als geistleiblich, in der Schwebe zwischen Geistigkeit und Sinnlichkeit gedacht."
[110]) Koepp, a.w., 16.
[111]) R. Bultmann, History and Eschatology, 33, 36—38.

komen om vanuit de belijdenis van het eeuwige leven de tijd te miskennen. De exegese van Openb. 10 : 6 door Beda („mutabilis saecularium temporum varietas cessabit" [112]) komt niet uit de lucht vallen. Christus wordt reeds door Ignatius ἄχρονος en ὑπὲρ καιρὸν genoemd [113]). „Das heisst: er ist nicht nur zeitlich unendlich, sondern überhaupt nicht als in Verbindung mit der Zeitform denkbar" [114]). Gregorius van Nazianze zegt over Christus: καὶ ὕπερ χρόνον ἦν, καί ὑπὸ χρόνου ἔρχεται.

De onderwerping *onder* de tijdelijkheid behoort tot de vernedering: Hij *was* onder de tijd, maar bij Zijn verhoging is Hij weer boven de tijd uitgestegen [115]).

Velen die over de eschatologie van de eerste eeuwen na Christus schreven, leggen eenzijdig de nadruk op één facet. W. Aalders schrijft: „Een hemels zelfgevoel doortintelde de oude Kerk" [116]) en: „Men herdacht en vierde het offer van Christus door zich daadwerkelijk met Christus te offeren, om daarin met Hem verheerlijkt te worden" [117]). Hier ligt alle accent op het heden, zodat er voor de eschatologische verwachting geen ruimte overblijft. Kliefoth zegt heel iets anders: dat het in de eerste eeuwen er op leek, dat de eschatologie het middelpunt zou worden [118]). Vooral in verband met de „Nah-erwartung" leest men de oudste christelijke geschriften niet altijd zonder vooroordelen. Werner ziet het „Enteschatologisierungsprozess" al spoedig beginnen. In de na-apostolische tijd werd steeds gezegd, dat Christus „in de laatste tijden" is gekomen, — een formule die zelfs in het Chalcedonense terecht kwam. Maar Werner zegt, dat dit slechts mogelijk was door een „Umdeutung" die de oorspronkelijke eschatologische betekenis afwees [119]). De nieuwe „Deutung" vindt hij bij Eusebius van Caesarea: de „laatste dagen" betekenen de tijd van het einde van het Joodse volk [120]). Omdat de parousie uitbleef, werd de eschatologische betekenis van Matth. 27 : 52 v. problematisch, terwijl men die tekst eerst als onderdeel van de opstanding in de eindtijd had gezien [121]). In de tijd van Origenes was er verlegenheid onder de christenen, als de heidenen zeiden, dat er geen zonsverduistering was op Goede Vrijdag [122]). Al in 1 Tim. begint het gebed om een gerust leven in plaats van het gebed om de katastrofen van de eindtijd [123]). Werner geeft voorbeelden, waaruit moet blijken hoe Tertulianus, Irenaeus, e.a. het presens van Paulus' „Nah-erwartung" in het futurum hebben overgezet [124]). Hij schrijft ook nog: „Im vierten Jahrhundert als dann wird mit besonderen Nachdruck und Eifer die „Endlosigkeit", die „Ewigkeit" des Reiches Christi betont (in strijd met 1 Cor. 15 : 28, omdat Marcellus van

---

112) O. Cullmann, Christus und die Zeit, 1946, 42.
113) Ignatius, Polyk., 3, 2.
114) G. Delling, Das Zeitverständnis des N.T., 1940, 159.
115) Gregorius, Orat. 37, 2 (Migne, 283) bij Mt. 19 : 1 vv.
116) W. Aalders, Cultuur en Sacrament, 1948, 126.
117) id., 153.
118) Kliefoth, Chr. Eschatologie, 1886, 20.
119) M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, 1941, 83.
120) id., 84.
121) id., 95.
122) id., 98.
123) id., 112.
124) id., bijv. 180 v.v.

Ancyra zich voor zijn Logos-leer op deze tekst beriep) [125]), En verder: „Die hellenistische Kirche fixierte als Ergebnis des Kampfes in ihrem Glaubensbekenntnis das nichthellenistische Dogma, dass nur die Fleisch-auferstehung der wirkliche Weg zum ewigen Leben sei" [126]).

Ook al kan men gebruik maken van de door hem verzamelde gegevens, wij kunnen niet de door hem getrokken conclusies overnemen. Een absolute Naherwartung, zoals Werner die bedoelt, hadden ook de apostelen niet. De patres apostolici schreven niet in de verwachting van een *aanstaande* komst van Christus [127]), maar men moet hen niet stellen tegenover de „consequente eschatologie" van Jezus.

Ook over een ander punt van de eschatologie wordt vaak eenzijdig geoordeeld. Men doet dikwijls alsof hoofdzakelijk het heil van de enkeling in de eerste eeuwen naar voren kwam. Titius zegt, dat sterker dan het gemeenschappelijke de betrekking van de zaligheid tot het individu de belangstelling had en dat daardoor vooral het gericht en de opstanding de aandacht kreeg [128]). Elert schrijft: „Die universale Eschatologie der Thessalonicherbriefe tritt am Ende zurück hinter der persönlichen Hoffnung auf baldiges Abscheiden" [129]). Het is waar, dat bijv. de bijbelse waarheid van „het Koninkrijk Gods" niet volledig tot haar recht kwam. „So ist schon in der Zeit der Apostolischen Väter der Reich-Gottes-Zukunftshoffnung beschränkt" [130]).

„Irenaeus thus recognized at least two Kingdoms of Christ, the „heavenly" and the „earthly". The earthly Kingdom is either now existent in connection with the church or perhapt to be first realized after the resurrection as the prelude of the eternal heavenly Kingdom" [131]). Westerink toont aan, hoe in de oude Kerk het Koninkrijk Gods bijna uitsluitend eschatologisch werd opgevat [132]). Maar — in de eschatologie speelde het dan toch een rol, tegenover het individualisme. De daaruit voortvloeiende kultuurkritische houding was geen wereldverachting. „Die Eschatologie des Urchristentums ist ebenso kulturkritisch wie der Reichgottesglaube Calvins" [133]). Evenzeer als bij Calvijn bleef er ruimte voor het nieuwe leven op deze aarde. De gedoopten ontvingen, vóórdat zij aan de viering van het avondmaal deelnamen, eerst nog wat melk en honig, — een zinspeling op het nieuwe leven, dat voor hen begonnen was. Melk en honig onderstreepten de waarde van de tijdelijkheid, de dagelijksheid en de aardsheid van het nieuwe leven, — al zag men nog niet voldoende in, wat het

[125]) id., 675.

[126]) id., 701.

[127]) cf. F. W. Grosheide, De verwachting der toekomst van Jezus Christus, 1907, 206. In R.G.G., II^3, 1958, art. Eschatologie, 674, wordt gesproken over „das fortschreitende Verblassen der Nah-erwartung" bij de apostolische vaders. Terecht zegt Bo Reicke: „Mit einer Zwischenzeit hat sicher auch die Urgemeinde gerechnet", Glaube und Leben der Urgemeinde (Abhandlungen zur Theologie des A. und N.T., no. 32), 1957, 43, cf. 51.

[128]) Titius, a.w., IV, 69.

[129]) W. Elert, Der christliche Glaube, ^{2}1941, 612.

[130]) R. Frick, Die Geschichte des Reich Gottes Gedanken in der alten Kirche (Beiheft Z.N.T.W. 6), 1928, 34.

[131]) H. M. Herrick, The Kingdom of God in the writings of the Fathers, 1903.

[132]) H. J. Westerink, Het Koninkrijk Gods bij Paulus, 1937, 241.

[133]) K. Fröhlich, Gottesreich Welt und Kirche bei Calvin, 1930, 91.

door Barnabas als een woord des Heren geciteerde: ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα [134]) ook voor de *tijd* betekenen kan. Het klagen over de vergankelijkheid trad in elk geval steeds weer terug achter het juichen over het eeuwige leven — zoals de afbeeldingen in de catacomben slechts zelden het lijden, maar telkens weer de zegepraal over de dood laten zien [135]).

De eerste schaduw, die over deze blijdschap van de oerchristenen en de apostolische vaders viel, was de reeds bij de eerste kerkvaders te vinden theorie, dat de gelovigen bij hun dood niet terstond naar de hemel gaan, maar naar een onzichtbaar wachtverblijf, de hades, — met uitzondering van de martelaren, die „rijp" zijn voor de hemel. Hier ligt de oorsprong van de leer van het vagevuur, waarvan Origenes de vader is [136]).

---

134) Brief van Barnabas, I, VI, 13.
135) cf. H. Mulder, Uit catacomben en woestijnzand, 1961, 24.
136) cf. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1908, I, 115, 281, 316.

TWEEDE DEEL

BEZINNING EN INTERPRETATIE IN DE LOOP DER EEUWEN

I. BESCHOUWINGEN OVER HET EEUWIGE LEVEN IN DE MIDDELEEUWEN

1. De definitie van Boëthius

De twee lijnen die Carl Schneider zag lopen door de voorstellingen over het eeuwige leven bij de eerste christenen — „geistiges, von allen menschlichen Vorstellungen befreites Jenseits" en „zeitlich bestimmtes Weltende mit diesseitig materiellen Himmels- und Höllenvorstellungen" [1]) lopen ook door de Middeleeuwen. Het „geistiges Jenseits" werd vooral door Boëthius sterk naar voren gebracht [2]). Zijn bekende definitie van de eeuwigheid heeft een buitengewoon groot gezag gehad in de wijsbegeerte van de Middeleeuwen. Men heeft hem „immer wieder als Autorität angeführt" [3]). Tot in onze tijd sluiten de meeste R.K. beschouwingen over de eeuwigheid bij hem aan [4]). Als Bavinck de definitie van Boëthius citeert (waarbij hij overigens de naam van Thomas noemt), merkt hij op: „En zo spreken alle theologen, niet alleen van Roomsche, maar ook van Lutherse en Gereformeerde belijdenis". Hij noemt dan o.a. Anselmus, Lombardus, Petavius, Gerhard, Zanchius en Alting [5]). De invloed van Boëthius' formule is zo groot geweest, dat het ons verantwoord voorkomt om — met voorbijgaan van anderen — vooral aan zijn opvatting aandacht te schenken. Bij hem wordt het ons het meest duidelijk, hoe het verschil tussen de eeuwigheidsvisie van de antieke wijsgeren en die van de eerste christenen tenslotte volledig vervaagd is. In zijn „De consolatione Philosophiae" V betoogt hij, dat God eeuwig is en de wereld slechts onbegrensd durend. „Sempernitas et aeternitas differunt. Nunc enim stans et permanens aeternitatem facit; nunc currens in tempore sempiternitatem." Het is van belang, dat hij dit duidelijke onderscheid maakt; maar het zal blijken, dat dit niet betekent, dat hij altijd principieel uitgaat van de grens tussen God en schepsel. In V, 6 geeft hij deze definitie van de eeuwigheid: „Aeternitas ... est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio."

Vertaling

Er zijn uiteenlopende opvattingen over de juiste vertaling. K. J. Popma ver-

---

1) Schneider, a.w., 467.
2) cf. id., 486.
3) Karl Barth, Kirchl. Dogmatik II, 1, 688.
4) cf. A. F. v. Leeuwen S.J., Tijd en eeuwigheid, in: Alg. Ned. Tijdschrift voor Wijsb. en Psych., '47—'48, 254.
5) H. Bavinck, Geref. Dogmat. II[4], 133. Wij wijzen nog op de volgende uitspraak in de Synopsis purioris theologiae, [6]1881, 662: quae aeternitas recte a Boëtio definitur.

werpt de vertaling van J. W. Schotman: „eeuwigheid dan is: het gelijktijdige en volkomen bezit van het oneindige leven" en van Wolfgang Gothein: „Ewigkeit also ist der vollständige und vollendete Besitz des unbegrenzbaren Lebens" en van K. Schilder, die het perfecte door het interminabele verklaarde, terwijl Boëthius het omgekeerde deed [6]). De vraag is, of „interminabilis" als genetivus bij „vitae" of als nominativus bij „possessio" is op te vatten. De Reclam-editie vertaalt: „Ewigkeit ist (aber) der unbeschränkte, das Ganze zugleich umfassende vollkommene Besitz des Lebens" [7]). Maar Joseph Bernhart vertaalt: „Ewigkeit ist der vollkommene Besitz ungeschränkten Lebens, ganz auf einmal" [8]). Wij noemen ook nog de vertaling van Beemelmans, die spreekt over „den auf einmal ganzen und vollkomenen Besitz unbegrenzbaren Lebens" [9]). Er blijven verschillende opvattingen mogelijk over wat Boëthius precies bedoeld heeft.

Thomas van Aquino heeft zich meerdere malen met de exegese van deze definitie bezig gehouden. Hij merkt op, dat „tota simul" en „perfecta" een pleonasme schijnt, maar dat „perfecta" tegenover het onvolkomen „nu" van de tijd staat en „tota simul" tegenover de successie in de tijd [10]). „Possessio" wijst volgens Thomas op de onveranderlijkheid: wat men bezit, heeft men *vast*. Dit is het hoofdwoord uit de definitie. „Interminabilis" is geen positieve bepaling, want ons verstand leert de eenvoudige dingen uit de samengestelde, door de samenstelling weg te denken. De eeuwigheid moet iets positiefs zijn, en in God is geen negatie, maar wij hebben alleen negatieve uitdrukkingen beschikbaar [11]). „Interminabilis" slaat niet op een uitbreiding zonder grenzen, maar eenvoudig op het ontbreken van alle grenzen. In „tota simul" wordt elke uitbreiding van „worden" uitgesloten; ieder na-elkaar wordt uitgesloten door de eenheid. Boëthius spreekt volgens Thomas met opzet over „leven " en niet over „zijn", omdat „leven" het zijn in een toestand van bezig-zijn betekent. Dit is zijn antwoord op het bezwaar, dat de eeuwigheid als iets dat dúúrt meer op het bestaan dan op het leven betrokken zou zijn [12]). In zijn Sent. heeft hij deze verklaring voor het woord „leven" niet gevonden. Hij noemt daar enkele andere, waarvan geen hem bevredigt: „leven" is hier in de breedste zin genomen voor „zijn", of: voor God is „leven" en „zijn" hetzelfde.

Invloeden

Het is duidelijk, dat in Boëthius' definitie allerlei invloeden zijn aan te wijzen. Het is eenzijdig, wanneer men — zoals soms gebeurt — op één bepaalde invloed alle nadruk legt. Tollenaere wijst erop, dat Boëthius de eeuwig-

---

6) K. J. Popma, De eeuwigheid Gods volgens Boëthius, in: Philos. Reformata, 1957, 26—27.

7) „Die Tröstungen der Philosophie", übersetzt von Richard Scheven, z.j., 150.

8) Summa, Kröners Taschenausgabe, 73.

9) F. Beemelmans, Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgeg. von Clemens Baeumker, 1916, XVII Heft I, 47.

10) Thomas, S. Theol. I q. 10a. 1; iets uitvoeriger in Sent. I d. 8 q. 2a. 1 ad 4.

11) cf. A. D. Sertillanges, Der heilige Thomas von Aquin, [2]1954, 209.

12) S. Theol. t.a.p. 2 en resp. 2.

heid ziet als een duur, waaraan alle vergankelijkheid vreemd is en die sterk de blijvende identiteit van de idee van Plato benadert [13]. Men moet hier inderdaad wel even aan denken, als Boëthius opmerkt: „Nostrum „nunc" quasi currens, tempus facit et sempiternitatem, divinum vero „nunc" permanens neque movens sese atque consistens aeternitatem facit" [14]. Boëthius zal hier overigens ook wel door Augustinus geïnspireerd zijn, die in zijn „De Trinitate" beweert, dat God de „incommutalilis substantia" is [15]. Ook heeft Popma gelijk, als hij zegt: „Boëthius heeft het niet over de God der Schriften, maar over de goddelijke substantie van Aristoteles" [16]. En meermalen heeft men ook Plotinus in dit verband genoemd [17]. Popma heeft geponeerd, dat het „tota simul" van Boëthius dichter bij het ὁμου παν van Parmenides staat, dan bij het ἁμα τα παντα van Plotinus [18]. Zowel van filologische, als van wijsgerige en theologische zijde heeft men tegen deze stelling bezwaar gemaakt. Later heeft Popma zich verdedigd door te verklaren, dat hij in Boëthius' geschrift onmiddellijk na de eeuwigheidsdefinitie enige nieuwe aanwijzingen vond, die aantonen, dat Boëthius — zoals hij zelf zegt — Eleaat was, d.w.z. dat hij niet alleen bij Aristoteles en Plotinus, maar ook direct bij Parmenides te rade is gegaan [19].

Popma gaat dan nog verder terug, tot Anaximander, wiens denkbeelden ons brengen bij de voor ons bereikbare oudste oorsprong van de geschiedenis der scholastiek. Zijn conclusies moeten wel een vrij voorlopig karakter dragen. Toch heeft het zin, dat hij een poging waagt, om tot deze verre bron terug te gaan, omdat àlles zin heeft, waardoor wij het gevaar van de scholastiek des te beter kunnen herkennen. Wanneer men daarvoor altijd voldoende oog had gehad, zou de definitie van Boëthius nooit als schriftuurlijke wijsheid zelfs door gereformeerde theologen zijn begroet.

Popma toont aan, hoe Anaximander (voorzover wij weten) de eerste is, die in zijn tijdstheologie de tijd opvat als een boze macht. Deze — overigens voorlopige — conclusie lijkt ons een belangrijk resultaat, omdat het kwaad-spreken over de tijd een veel voorkomende gewoonte is geworden tot op vandaag. Via

---

13) M. de Tollenaere S.J., Een Philosophie van de Tijd, 1952, 30.

14) Boëthius, De Trinitate, c. 4.

15) J. Baillie (And the Life Everlasting, ²1936, 213) gaat te ver: „... what Boethius did was only to give precision to a conception that was already fully present in Christian thought. All that is in Boethius is in St. Augustine more than a hundred years earlier." Wel grijpt ook het „tota simul" op Augustinus terug. Hij volgt (in Conf. XI, 31) de redenering per eminentiam: Gods eeuwigheid is als een lied, dat wij „totum simul" bezitten, maar dan veel wonderlijker. Het is dus niet zo dwaas, wanneer Bernhart herinnert aan Mozart „der in der genialen Empfängnis von Melodien schliesslich das Ganze *auf einmal* hatte" (J. Bernhart, Thomas von Aquin, Summe der Theologie, 1934, I Halbb., 73), al blijkt hieruit het gevaar van elke redenering per eminentiam.

16) Popma, a.art., 30.

17) K. Schilder wees erop, dat Bernharts verwijzing naar Plotinus „slechts voor een deel op haar plaats is" (Heidelberger Catechismus III, 1950, 112 noot 12), hoewel hij later zelf zegt, „dat de definitie van Boëthius teruggaat op Plotinus" (a.w. 117, noot 16).

18) Popma, a.art., 37.

19) id., Antieke theologieën, serie art. in Opbouw jrg. '60—'61, VIII—XI over Anaximander.

Parmenides heeft Anaximanders tijdsopvatting invloed gehad op Boëthius en via Boëthius op een lange reeks filosofen en theologen, voor wie de mens „in dit tijdelijk leven" uiteengebroken is in verloren verleden, verschuivend heden en nog niet gegrepen toekomst.

Waardering en kritiek

Nu wij zijn nagegaan, welke invloeden op de achtergrond een rol hebben gespeeld bij Boëthius' definitie, moeten wij meteen ook maar een kort overzicht geven van de invloeden die zij zelf op anderen heeft gehad. Karl Barth heeft grote waardering voor deze definitie, omdat de „positive Bestimmung" van de eeuwigheid in haar al tot uitdrukking komt: „Das greift weiter und tiefer als die allzu sehr nur mit der Konfrontierung der Ewigkeit mit der Zeit beschäftigten Sätze Augustins und Anselms, und man darf sich wohl wundern darüber, dass man dieses Boëthiuswort später zwar immer wieder als Autorität angeführt und nun doch nicht fruchtbarer zu machen gewusst hat" [20]). Men zou Barth kunnen vragen of dit toch niet met de onvruchtbaarheid van het „Boëthiuswort" zèlf kan samenhangen. De verdediging van de definitie door Thomas vindt Barth maar gedeeltelijk overtuigend. Het is de vraag, of een àndere verdediging wel mogelijk is. De eeuwigheid is inderdaad „tota simul...", voorzover zij niet de eeuwigheid van het *zijn*, maar de eeuwigheid van *God* is, — aldus Barth. Maar spreekt Boëthius juist niet meer over het zijn dan over God? Barth heeft kritiek op Boëthius, wanneer deze Gods eeuwigheid en onze tijd als „nunc stans" en „nunc fluens" tegenover elkaar stelt [21]). Als wij tegenover ons vliedend heden een stilstaand heden onderscheiden, is daarmee volgens Barth het probleem van ons tijdsbegrip, maar niet het begrip der eeuwigheid aangeduid. Gods eeuwigheid is een nunc stans, dat het fluere niet uitsluit. Wij kunnen het begrip eeuwigheid niet vinden door negatie van het tijdsbegrip, zoals Thomas wil, maar in het belijden van God als de Eeuwige. „Aus der babylonischen Gefangenschaft des abstrakten Gegensatzes zum Zeitbegriff muss der theologische Ewigkeitsbegriff *befreit* werden." Dat willen wij graag onderstrepen, maar dan is er voor Boëthius' definitie geen plaats meer. Niet alleen in de „Christelijke Encyclopaedie" wordt het boekje van Boëthius als heidens aangeduid — „het treft, dat geen enkele christelijke gedachte wordt aangevoerd" [22]) —, ook in letterkundige handboeken, zoals dat van F. W. van Heerikhuizen: „het vertoont geen spoor van Christelijke invloed" [23]). Laatstgenoemde acht het feit, dat men Boëthius in de Middeleeuwen voor een christen aanzag „een aanwijzing te meer hoeveel gemeenschappelijks de resultaten van de antieke wijsbegeerte tenslotte met die van het Christendom hebben!" Bij dit triomfantelijk uitroepteken kan men zich voorstellen, dat Popma het krasse woord heeft durven schrijven: „Zo men ooit van de „zondeval van het christendom" wil spreken, dan is daartoe aanleiding

---

[20]) K. Barth, K.D., II, 1, 688.
[21]) id., 689.
[22]) Christ. Encyclopaedie 1956, I² 686.
[23]) F. W. v. Heerikhuizen, Gestalte der Tijden 1951, I, 109.

vanwege het gezag, dat christenen hebben toegekend aan de heidense denkbeelden van de heiden Boëthius" [24]).

In de R.K. theologie heeft de definitie van Boëthius zoveel invloed gehad, dat Ratzinger terecht kon zeggen: „Zweifellos wird dieser Begriff von Ewigkeit vorausgesetzt, wenn das Lateranense IV und das Vaticanum (D 428 1782) unter den Eigenschaften Gottes seine Ewigkeit nennen" [25]). Otto Weber noemt Boëthius' formule zonder meer „tief christlich" [26]). De eeuwigheid is immers niet „die leere Negation und das leere „Prinzip" der Zeit"; de eeuwigheid is gevuld, omdat ze Góds eeuwigheid is. Hij citeert dan met instemming Thomas van Aquino (S.Th. I 10, 2): non solum est aeternus, sed sua aeternitas. Maar hij heeft niet gezien hoe Boëthius in zijn spreken over „leven" aan de lévende God voorbij-redeneert. „Tief christlich"!

Nog onbegrijpelijker is het, dat het scholastische van Boëthius niet voldoende doorgrond is door K. Schilder, die dezelfde uitspraak van Thomas citeert [27]) en die tot in zijn meditaties toe terecht accentueert, dat het niet om eeuwig*heid*, maar om de eeuwige Gód gaat [28]).

In zijn „Christus en de cultuur" zinspeelt hij op Boëthius' definitie: „Volgens deze omschrijving had God een perfecte en „tota simul" possessie, d.i. bezit van een interminabel (onafgrensbaar) leven. Dàt blijft altijd alleen voor God. „Tota simul" = tegelijk algeheel (vergelijk: perfectum praesens) Bij menschen evenwel is leven altijd terminabel (creatuurlijk begrensd). In den tijd „bezit" hij het leven niet perfect en is zijn bezit *niet* „tota simul". In de eeuwigheid (naar de mate van het terminabele) wel (op zijn manier) perfect en ook (op zijn manier) „tota simul": er „zit" dan geen groei meer „in"." Hij geeft deze merkwaardige uiteenzetting naar aanleiding van zijn betoog tegen de term „algemene genade"; er is wel weerhouding van de zonde, maar *„weerhouding* is eigen *aan den tijd"*, en *„waar geen weerhouding is,* daar is geen *tijdelijk* bestaan meer; daar is „eeuwigheid"" [29]).

Popma betoogt, hoe Schilder hier diep in de scholastiek verstrikt is geraakt: „We krijgen hier een schema, waarin aan God en schepsel één wet wordt opgelegd: het Zijn van God en schepsel is analoog, doch verschilt hierin, dat het Zijn Gods interminabel en dat der mensen terminabel geacht wordt" [30]).

Er is hier bij Schilder inderdaad een merkwaardige minachting voor de tijd als creatuurlijke grens, die men „een doperse trek" zou kunnen noemen als ze niet ook bij zovele andere groepen te vinden was. Schilder ziet het niet-perfecte leven in de tijd en dùs het perfecte buiten of boven de tijd. Popma wijst op het mensbeeld, dat hier een rol speelt: „Deze tijdverachting (een vorm van wereldverachting, die op zeer gespannen voet staat met de belijdenis, dat God een herscheppend God is) hangt bij Schilder samen met zijn mensbeeld: volgens hem is de mens na graf en eindgericht zowel perfect als „tota simul" —

---

[24]) K. J. Popma, De eeuwigheid Gods volgens Boëthius, 25.
[25]) Lexikon für Theol. und Kirche 1959, III, 1269.
[26]) O. Weber, Grundlagen der Dogmatik, 1954, 505.
[27]) K. Schilder, a.w., III, 112.
[28]) id., Schriftoverdenkingen, 1958, III, 271.
[29]) id., Christus en de cultuur, 1948, 61 noot.
[30]) Popma, a.art., 28.

levensbezitter. Dit gaat gevaarlijk in de richting van een deïficatie. En daartegen poogt hij zich te beschermen door de beide toevoegingen tussen haakjes: „op zijn manier" en „naar de mate van het terminabele".

We ontmoeten hier een constructie, die ook van elders wel bekend is. Gewoonlijk wordt ze in verband gezien met de leer van het beeld Gods. Men redeneert bv.: God is vrijmachtig, en de mens is vrij op creatuurlijke wijze; God is Schepper, en de mens schept op creatuurlijke wijze!" [31])

Nu zou Schilder zelf nooit op deze wijze over het beeld Gods gesproken hebben. Hij heeft in zijn verzet tegen een mensbeeld, waarin men bepaalde ontische structuren van het mens-zijn als zodanig beeld Gods noemt, steeds het werkelijke beeld Gods gezocht in het *hanteren* van het creatuurlijk ontvangene, in het actief en dynamisch functioneren van de mens in de dienst van God [32]). Juist doordat Schilder op dit actieve dienen alle nadruk legt, kan er bij hem niet ronduit sprake zijn van een analogia entis. Men kan wijzen op het unieke van de mens in vergelijking met andere schepselen, op zijn creatuurlijke vrijheid en mogelijkheid tot „scheppen", zonder daarmee het onderscheid tussen God en mens uit te wissen. Toch is de waarschuwing van Popma tegen de scholastiek in Schilders redenering noodzakelijk. Toen Schilder was gestorven, schreef Vollenhoven in een „In memoriam" over een toenemende invloed van Aristoteles op het denken van Schilder, een toenemende scholastieke tendens, een objectivistische trek, en daarvan vinden wij ongetwijfeld een voorbeeld in zijn waardering voor Boëthius, die hij een „christen-denker" noemt [33]), hoewel hij vlak daarna verklaart: „De naam „christen-filosoof" blijft flatteus voor Boëthius" [34]), en in een ander deel uitvoerig de tegenstelling uiteenzet tussen de christelijke troost van de Catechismus en de filosofische troost van Boëthius, die „honing puurt uit Aristoteles" [35]). Bij zijn bespreking van Zondag 7 komt Boëthius' eeuwigheidsdefinitie weer voor het voetlicht als een „mooie beschrijving (geen omschrijving)": „Antwoord 20 doet aan de zoo verstane eeuwigheid van God eerbiedig recht" [36]). Intussen wilde Boëthius zelf wel terdege een òmschrijving van Gods eeuwigheid geven, en daarom moet zijn definitie voor een gereformeerd theoloog onbruikbaar zijn, ook al wil hij deze slechts als „beschrijving" opvatten. Overigens blijkt ook hier weer uit wat Schilder tussen haakjes opmerkt, hoe hij toch steeds op zijn hoede blijft tegenover de scholastiek.

Daarom maakt hij scherp onderscheid tussen Gods eeuwigheid en de creatuurlijke eeuwigheid: „*Zijn* eeuwigheid *móet* iets totaal anders zijn, dan die van wat voorts nog eeuwig heeten mag" [37]). Dat hij Boëthius' definitie „ondanks haar origine" „het beste van wat tot nu toe ons ontmoet is" noemt [38])

---

[31]) id., 29.
[32]) cf. G. C. Berkouwer, De mens het beeld Gods, 1957, 51—54.
[33]) K. Schilder, H. Catech. III 110.
[34]) id. III, 111, noot 9.
[35]) id. I, 11—13.
[36]) id. II, 372.
[37]) id. III, 110.
[38]) id. III, 110.

en ondanks het „restant van heidendom" [39]) naar Boëthius wel luisteren, betekent niet, dat hij in zijn catechismusverklaring dezelfde redenering zou volgen als in zijn hierboven geciteerd betoog tegen de algemene genade, dat alleen te verdedigen zou zijn, als het zijn van God en schepsel analoog was. Hij verwerpt uitdrukkelijk Boëthius' vergoddelijking van de menselijke rede, maar wil wel met behulp van diens definitie aantonen, dat God Gód is. Hij sluit de „via eminentiae" uit [40]) en gebruikt Boëthius' omschrijving alleen maar om erop te wijzen dat bij God wèl datgene is, dat Boëthius vergeefs in de mèns zoekt. Dit heeft Popma in zijn bestrijding van Schilders „scholastiek" te weinig gehonoreerd. Schilder is bovendien niet de enige gereformeerde theoloog, die in de omschrijving van Gods eeuwigheid het element van „tota simul" opneemt; vooral in de discussie met Socinianen en Cartesianen werd meermalen een aan Boëthius herinnerende woordkeus gebruikt.

Wat Schilder in Boëthius aantrekt, is dat deze niet van „zijn" of „beweging", maar van „leven" sprak [41]), wat inderdaad meer aan de Schrift beantwoordt, en dat deze in zijn definitie positieve elementen noemt, wat volgens Schilder de voorkeur verdient boven de ook wel door gereformeerde theologen gebruikte omschrijving van Gods eeuwigheid als „oneindigheid" in de negatieve zin van „geen einde hebben" [42]), en dat Boëthius' leer van een „possessio" het levendige besef van Gods immer-zichzelf-in-handen-hebben, ook als Weter en als Willer, in ons wakker houdt [43]). Wat hem het méést aantrekt, zijn de woorden „tota simul". Hij concludeert: „Men kan dan ook veilig zeggen, dat het waarheidselement van het „tota simul" erkend ligt in de uitspraken der Dordtsche Leerregels" [44]). Inderdaad zijn de woorden „tota simul" op zichzelf wel bruikbaar in de discussie met Socinianen en remonstranten, die Gods eeuwigheid vanuit het oogpunt der tijdcategorieën (heden, verleden en toekomst) bezien; maar Schilder had er rekening mee moeten houden, dat Boëthius op een àndere manier zich aan dezelfde dwaling schuldig heeft gemaakt. Als wij eenmaal het voornemen hebben opgevat om Gods eeuwigheid te definiëren, hoe zullen wij dat dan ooit anders doen dan op één of andere wijze vanuit het oogpunt der tijdcategorieën? Aan het verlangen naar een definitie van Gods eeuwigheid heeft het tweede gebod van de Decaloog reeds paal en perk gesteld. Daarom moet men voorzichtig zijn met de „waarheidselementen" in zo'n definitie. De leugen heeft in deze beeldendienst alle eventuele „waarheidselementen" opgeslokt. Ook al verwerpt men de kritiek van Curcellaeus en Ph. à Limborch [45]) en Crellius [46]) op Boëthius' definitie, dan behoeft men nog niet Boëthius tegenover deze remonstranten te verdedigen. Over en weer de ander beschuldigend van scholastiek zou men toch op deze wijze niet boven de scholastiek uit komen.

---

39) id. III, 111.
40) id. III, 111, noot 10.
41) id. III, 116, 128.
42) id. III, 122, 123.
43) id. III, 126.
44) id. III, 126. Later verklaart hij te menen „God zijn eere te kunnen geven door uit Boëthius' ... beschrijving van Gods eeuwigheid die twee woorden: tota simul... blijmoedig over te nemen", III, 476.
45) id. III, 127—129.
46) id. III, 313, noot 117.

In zijn gerechtvaardigde kritiek op Ph. à Limborch had Schilder in elk geval één gedachte van deze remonstrant beter maar kunnen overnemen: dat wij hetzij wij de successie in het begrip der aeternitas opnemen, hetzij wij haar uitsluiten, er nóóit uitkomen, omdat wij ons geen adaequaat begrip kunnen vormen van een duratio zonder begin en zonder eind. Wat voor Schilder in zijn betoog tegen de remonstranten de *hoofdzaak* is, is dat bij hen de verschillen tussen God en schepsel uit het gezicht verdwijnen. Maar het is onvruchtbaar om Boëthius in te schakelen bij de poging om het oneindig kwaliteitsverschil tussen God en ons tot zijn recht te doen komen. Bij wie Gods eeuwigheid wil *definiëren,* is dit verschil al niet veilig meer. Wie zich door Boëthius laat voorschrijven wat hij onder Gods eeuwigheid moet verstaan, moet aan de *tijd* de schuld geven van het niet-perfect-zijn en moet de groei en de ontwikkeling van ons tijdelijk leven zwart aankijken vanwege het ontbreken van „tota-simul"-bezit. De remonstranten doen God tekort, maar wie Boëthius volgt, doet de mens tekort. En dat komt op hetzelfde neer. Omdat Schilder aan de remonstranten wil voorhouden hoe zij God vermenselijken, komt hij er zelf bijna toe de mens te doen verlangen naar vergoddelijking.

Hij doet alsof het Boëthius te doen zou zijn om het verschil tussen God en mens. Maar Boëthius heeft het over het verschil tussen eeuwigheid en tijd. Daardoor raakt Schilder in zijn eigen betoog verward. Hij bestrijdt zijn tegenstanders met behulp van wat hij bestrijden wil. De remonstranten denken te menselijk over God door Hem te vermenselijken, maar Boëthius denkt eveneens te menselijk over God door het *verschil* tussen God en mens in menselijke begrippen te omschrijven. Te beweren, dat er voor God verleden, heden en toekomst bestaat, is niet overmoediger dan te beweren, dat Zijn eeuwigheid in het ontbreken van verleden, heden en toekomst bestaat.

Schilder heeft er wel oog voor, dat Plotinus „het Eéne" niet in principe, in wezen van niet-god kan onderscheiden [47]), terwijl „Hij" (God) daarentegen principieel van alle niet-god onderscheiden is; maar hij houdt er te weinig rekening mee, dat Boëthius dichter bij het „het" van Plotinus staat, dan bij „Ik ben" uit de Schrift, en dat Boëthius daardoor *zelfs in zijn spreken over het onderscheid tussen God en niet-god niet in staat is om dit onderscheid tot zijn recht te doen komen.*

Elders noemt Schilder Boëthius' definitie „Schriftgetrouw" tegenover de leer van een goddelijke evolutie [48]), maar wij mogen de onveranderlijkheid van God niet zó op de spits drijven, dat „Hij" „het" wordt. „God valt onder géén archeologie", inderdaad; maar dan ook niet onder een formule van Boëthius. Zoals diep achter de stem van Boëthius die van Anaximander klinkt, zo kan achter onze verdediging van Gods onveranderlijkheid onze heimelijke haat tegen de tijd meespreken; maar dan wordt het tijd te bedenken, dat God alle dingen perfect geschapen heeft. Sabbat vieren is tijd hebben.

Ook tegenover Barth roept Schilder Boëthius te hulp. Als „das Nichtige" zou bestaan, zou Gods wijsheid niet langer, wijl met Zijn „aeterniteit" verbonden,

---

[47]) id. III, 205.
[48]) id. III, 268.

volkómen possessief zijn [49]). En tegenover S. J. Ridderbos wordt Boëthius in het geweer geroepen: de definitie van Gods aeternitas „wapent" tegen de „fabelleer", dat een gezindheid van God zou voortkomen uit wat overigens in God is [50]). Schilders reserve, dat Boëthius slechts een beschrijving en geen omschrijving van Gods eeuwigheid zou geven, is hier geheel vervallen. De *definitie* wordt als een deugdelijk wapen geroemd, terwijl hij juist aan de doeltreffendheid van wápenen grote waarde recht. Maar dit wapen keert zich tegen hem zelf. Er is niet vruchtbaar te werken met een definitie, die als een zonde tegen het tweede gebod kan worden beschouwd [51]).

2. Thomas over aeternitas en aevum

Aeternitas

Als Thomas de „eschatologie" behandelt, stelt hij aan de orde: de toestand van de zielen na het sterven, hun verblijf in de vijf receptacula, het laatste oordeel, de visio Dei, de hel en het purgatorium [1]). Zowel in zijn Sent. als in zijn Summa wijdt hij diepzinnige onderzoekingen aan het zg. Empyreum, een aparte hemel, tegelijk met de materia informis geschapen, vast en onbeweeglijk; dat deze vuurhemel zou bestaan, is nooit een dogma geworden en wordt dan ook door vele R.K. theologen bestreden. Verder houdt hij zich bezig met de vraag of de zaligheid formaliter in het verstand of in de wil zetelt [2]), met spitsvondigheden over de volgorde van de wereldbrand en het laatste oordeel [3]), en met het „bewijzen" van de onsterfelijkheid van de ziel [4]) in bewoordingen op grond waarvan het vijfde Lateraans Concilie de twijfel aan de onsterfelijkheid later zal veroordelen. Op al deze scholastische speculaties gaan wij hier niet nader in, omdat het ons hoofdzakelijk te doen is om zijn gedachten over de verhouding van tijd en eeuwigheid.

Boëthius legt — zoals wij zagen — alle nadruk op het onbegrensde bezit van *leven*. Maar bij Thomas maakt deze gedachte plaats voor die van de eenvormigheid zonder beweging. Er is hier duidelijk een verschuiving te constateren van het dynamische naar het statische, ook al zijn er statische elementen in de beschouwing van Boëthius („nunc stans" tegenover „nunc fluens") en dynamische elementen in de visie van Thomas (vergelijk zijn uiteenzettingen over het „leven" in Boëthius' definitie en zijn uitspraak in S. Th. I, 10: illud quod est vere aeternum, non solum est ens, sed vivens), wat door Spier verwaarloosd wordt, als hij zonder meer over deze verschuiving spreekt [5]).

Over de *tijd* speculeert Thomas o.m. in verband met zijn bovengenoemde Empyreum-beschouwingen. Evenals deze vuurhemel zou de tijd tegelijk met

---

[49]) id. III, 371.
[50]) id. IV, 109, noot 19.
[51]) cf. K. J. Popma, Levensbeschouwing, 1961, III, 229.
[1]) Thomas, Supplementum op Summa Th., qu. 69—99.
[2]) cf. bijv. H. Bavinck, Ger. Dogmatiek IV[4], 705.
[3]) cf. bijv. id. 697 en K. Schilder, Wat is de hemel? [2]1954, 142.
[4]) cf. bijv. H. Wolf, Onsterfelijkheid als wijsgerig probleem, 1933, 107 v.
[5]) J. M. Spier, Tijd en eeuwigheid, 1953, 187.

de ongevormde stof geschapen zijn. Hij zegt het wat aarzelend trouwens: „quodammodo" was de tijd eerst ongevormd, later kwam de vorming: dag en nacht. Hij heeft dus — hoe dan ook — oog voor het geschapen-zijn van de tijd; in zijn spreken over de onbeweeglijkheid van de vuurhemel spreekt hij kwaad van de tijd. Op allerlei wijze blijkt, dat hij de grens tussen God en schepsel niet duidelijk ziet.

Als hij de eeuwigheid behandelt, volgt hij bijna woordelijk de probleemstelling, zoals ze voorkomt in de Physica van Albertus Magnus, Tractatus IV. Hij schreef over tijd en eeuwigheid geen afzonderlijke verhandeling; het opusculum „De Tempore" is niet van hem. Het is niet de tijd, die Thomas het meest interesseert, maar de eeuwigheid. Hij wil het wezen van de tijd kennen alleen om *daardoor* zich een begrip van de eeuwigheid te kunnen maken. Hij beschrijft dit wezensbegrip (ratio) als volgt: „Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis eius, quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis" [6]). Dus wat de beweging te boven gaat, gaat ook de tijd te boven. Vóór de eerste dag van de schepping was er volgens Thomas een andere tijd, die verschilt van de onze [7]). Hij kent een „nu" dat zich verhoudt tot de tijd als het beweeglijke tot de beweging, èn een „nu" van hoger orde, dat beantwoordt aan het onveranderlijke van de eeuwige dingen [8]). De eeuwigheid kenmerkt zich z.i. door twee negatieve factoren: ze kent geen begin en geen eind, èn ze kent geen successie [9]).

Thomas heeft wel eens in het voorbijgaan gezegd, dat de tijd de eeuwigheid navolgt („tempus imitatur perfectionem aeternitatis, quantum potest") [10]), maar hij vat tijd en eeuwigheid niet op als realiteiten buiten onze kennis; ze zijn slechts mensurae, verschillende manieren om het esse te denken. Het komt ons voor, dat wij in S. Th. I q. 10 toch wel de belangrijkste uiteenzetting van Thomas over de eeuwigheid vinden. Hij stelt daar de eeuwigheid tegenover de veelheid van de opeenvolging. Zonder abstractie kennen wij geen actus zonder opeenvolging; daarom moeten wij tot de kennis van de eeuwigheid komen door de meer onmiddellijke kennis van de tijd: „sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus". De rust (quies) kàn een afwezigheid van actus zijn (dan is ze een gebrek), òf een afwezigheid van potentie (dan is ze de „perfecta possessio actus") ; deze dubbelzinnigheid wordt geduld; de rust (feitelijk een „privatio actus") dient alleen als beeld om ons de onveranderlijkheid van de eeuwigheid abstract voor te stellen [11]). Thomas vreest er niet voor om het woord „quies" te gebruiken als synoniem van „permanentia actus", Zijn scholastiek

---

[6]) Thomas, S. Th. Iq. 10.
[7]) Thomas, Sent. II d. 12 q. 1 a. 5 ad 3.
[8]) cf. Beemelmans, a.w., 37.
[9]) S. Th. I q. 10a. 1c. Voor de talloze andere plaatsen waar Thomas over aeternitas, aevum en vita aeterna spreekt, verwijzen wij naar L. Schütz, Thomas-Lexikon [2]1895, bijv. 28.
[10]) I Sent., d. 8 q. 2, a. 3 ad 1.
[11]) Wij kunnen hier uiteraard niet ingaan op de nooit beëindigde discussie over de actualiteit van de potentie zelf. Cf. Tollenaere, a.w., 214.

gaat niet zóver, dat hij ook hier meent te moeten zeggen: dit klopt niet, — om daarna weer naar nieuwe onderscheidingen te zoeken.

Hoe gaat het volgens Thomas in de toekomst met de tijd? De hemelbeweging houdt op, als het doel bereikt is: het voortbrengen van een bepaald aantal mensen. „Completo igitur numero hominum ad vitam aeternam producendorum ... motus coeli cessabit" [12]).

Dat een eeuwige wereld mogelijk is, houdt hij staande tegenover Albertus Magnus, die vaststelde, dat alleen God eeuwig is [13]). Sedert Thomas is het een veelbesproken vraag, of een eeuwige wereld denkbaar is. Schierse zegt, dat er een eindeloos durende wereld mogelijk is, die toch „der Ewigkeitsmacht Gottes unterstünde und so selbst gerade nicht „ewig" sein würde" [14]). In de discussies hierover wreekt zich het feit, dat er niet duidelijk onderscheid wordt gemaakt tussen de eeuwigheid van God en de creatuurlijke eeuwigheid.

Thomas en Aristoteles

Volgens Spier staat Thomas dichter bij Aristoteles dan Boëthius [15]). Maar er wordt wel eens al te simpel gesteld, dat Thomas zich in zijn tijdsleer bij Aristoteles zou hebben aangesloten. Wij moeten toegeven: de schrijvers bij wie Thomas te rade ging om op zijn manier de tijdsleer in verband met het christelijk denken aan te vullen, spreken over de eeuwigheid als een duur zonder enige vorm van vergankelijkheid, en het is duidelijk dat Thomas tegenover deze onvergankelijke eeuwigheid steeds met de door Aristoteles naar voren gebrachte tegenstelling van prius en posterius de vergankelijkheid van het tijdelijke getekend heeft. Eveneens is het duidelijk, dat Thomas' opvatting van het aevum met Aristoteles samenhangt: als de tijd de maat der beweging is, kunnen de animae intellectivae naar haar wezen niet aan de tijd onderworpen zijn. En het is dank zij de definitie van Aristoteles over de tijd als de maat der beweging in betrekking tot het na-elkaar-zijn van haar delen, dat Thomas vaststelt, dat de werkelijkheid van de tijdelijke duur de werkelijkheid is van de na elkaar volgende delen der beweging zelf, omdat het „getal" geen „zijn" heeft buiten de door haar gemeten realiteiten [16]).

Waar Aristoteles de „tijd" tegenover de „beweging" stelt als een kwantiteit, uitgedrukt door het getal, waarin wij de veelheid, eigen aan de beweging, uitdrukken, legt Thomas de nadruk op de verhouding van diezelfde veelheid en de onveranderlijke, identieke eeuwigheid [17]). Thomas heeft een synthese met Aristoteles mogelijk geacht; hij wilde het wantrouwen tegenover Aristoteles wegnemen en heeft bijv. over diens gedachte aangaande de eeuwige materie opgemerkt, dat Aristoteles niet zo onchristelijk is als de Arabische wijsgeren

---

[12]) Thomas, Comp. Theol. c. 171.

[13]) Alb. Magnus, S. Th. II, 1, 3. Thomas, S. Th. I q. 46a. 2. Over „Ewigkeit der Welt": Sertillanges, a.w., 281 v.

[14]) F. J. Schierse in R.K. Lexikon für Theologie und Kirche, 1959, III, 1267, s.v. Ewigkeit.

[15]) Spier, a.w., 187.

[16]) cf. Sertillanges a.w., 206.

[17]) cf. G. J. B. Bremer, Wijsgerige aspecten van het natuurkundig tijdbegrip, 1955, 22.

deden voorkomen; bovendien meent hij, dat geloof en rede nooit met elkaar kunnen strijden en dat hij moet waarschuwen tegen eenzijdig-Augustiniaanse richtingen [18]). Hij kon enerzijds Aristoteles wel gebruiken, omdat hij (in tegenstelling met vele protestantse theologen die bij hun schrijven over Gods eeuwigheid uitgingen van Zijn infinitas) haar heeft afgeleid uit Zijn immutabilitas [19]); maar hij had andere bekommernissen dan Aristoteles: „waar Aristoteles in zijn *Physica* louter profaan de tijd stelt tegenover de beweging als een *kwantiteit*, nl. als de afmeting waarin we de veelheid, eigen aan de beweging, evalueren, daar wordt S. Thomas meer geïntrigeerd door de verhouding van deze zelfde veelheid tegenover de onveranderlijke en dus identieke eeuwigheid" [20]). Ook als wij alleen maar zouden stellen, dat Thomas steun gezocht heeft bij Aristoteles, zou dit eenzijdig zijn. De laatstgenoemde heeft — om te beginnen — niet veel over de eeuwigheid geschreven. En bovendien: wat hij erover schreef, vormde voor Thomas eerder een probleem dan een steun. Aristoteles bewijst in het achtste boek van zijn Physica, dat de beweging eeuwig moet bestaan, eenvoudig omdat er altijd tijd geweest is. Ieder „nu" wordt immers voorafgegaan door een πρότερον en gevolgd door een ὕστερον. Thomas, gelovend aan schepping en voleinding, heeft het hier niet gemakkelijk mee, al heeft hij het zich te gemakkelijk gemaakt. Hij heeft de leer van Aristoteles aangevuld, o.a. met gegevens die van Plato komen — overigens zonder de kennisleer van Plato te huldigen en dus zonder tijd en eeuwigheid als realiteiten buiten onze kennis op te vatten —; hij is ook van de leer van Aristoteles afgeweken, door te poneren, dat het de hemelbeweging — de beweging van de zon om de aarde — is, die de veranderlijkheid in de aardse dingen veroorzaakt, terwijl bij Aristoteles de hemelbeweging wel prioriteit heeft, maar geen oorzaak en geen maatstaf is van de veranderlijkheid van de veelheid in de beweging.

Al met al is hiermee voldoende de onjuistheid aangetoond van de opmerking van Spier, dat Thomas zich „in zijn tijdsbeschouwing volledig heeft aangesloten bij Aristoteles" [21]).

Aevum

In de 13e eeuw is er zéér veel gespeculeerd en gepolemiseerd over de begrippen aeternitas en aevum.

---

[18]) cf. A. D. R. Polman, De praedestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvijn, 1936, 216—218.

[19]) Weber, a.w., 502.

[20]) Tollenaere, a.w., VIII. Zie over Aristoteles verder: id. 3—27; Bremer a.w. 19—22; J. Volkelt, Phänomenologie und Metaphysik der Zeit, 1925, 15 noot, wijst erop, dat Aristoteles, toen hij de beweging opnam in de definitie van de tijd, niet alleen aan de uiterlijke, maar ook aan de innerlijke „Zeitschicht" gedacht heeft: „. . . er versteht unter Bewegung auch die seelischen Regungen"; Aristoteles had volgens Volkelt er al een vermoeden van, dat wij de tijd ten diepste in ons ikbewustzijn beleven (17 noot).

[21]) Spier, a.w., 17. W. A. van Es (De christelijke leer van de onsterfelijkheid der ziel, Geref. Theol. Tijdschrift 1942, 149) oordeelt te optimistisch, als hij over de middeleeuwse scholastiek zegt: „Het ging daarbij meer om den vorm, dan om den inhoud, om een overgieten in aan Aristoteles ontleende kannen en kruiken, eer dan om het overnemen materieel van zijn denkbeelden."

Al in de christelijke synthesefilosofie uit de tijd van de patristiek en de scholastiek ziet men het als noodzakelijk om tussen tijd en echte eeuwigheid een tussentoestand aan te nemen, een aeternitas creata, die met de term „aevum" werd aangeduid [22]). Boëthius heeft dit begrip ingevoerd in zijn „Consolatio philosophiae".

Thomas werkt het begrip „aevum" nader uit, aansluitend bij Siger van Brabant. Het was door Thomas' voorgangers omschreven als „de maat der geestelijke substanties". „Sed aevum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum". Het wordt zo duidelijk mogelijk onderscheiden van tijd en eeuwigheid. „Respondeo decendum, quod aevum differt a tempore et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa." „Cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subiectum transmutationis vel in transmutatione consistit; et huiusmodi mensurantur tempore, sicut omnis motus et etiam esse omnium corruptibilium. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit nec est subiectum transmutationis, tamen habent transmutationem adiunctam, vel in actu vel in potentia. Sicut patet in corporibus caelestibus, quorum esse substantiale est intransmutabilitate secundum locum. Et similiter patet de angelis, quod habent esse intransmutabile cum transmutabilitate secundum electionem, quantum ad eorum naturam pertinet, et cum transmutabilitate intellegentiarum et affectionum et locorum suo modo. Et ideo huiusmodi menurantur aevo, quod est medium inter aeternitatem et tempus. Esse autem, quod mensurat aeternitas, nec est mutabile nec mutabilitati adiunctum" [23]).

Hiermee verwierp hij de opvatting van anderen. Sommigen onderscheidden het aevum van tijd en eeuwigheid naar dit criterium: de tijd heeft begin en einde, de eeuwigheid geen van beide, het aevum heeft alleen een begin, maar geen einde. Thomas moet gevoeld hebben, dat dit niet opging. Hij noemt dit verschil „per accidens". Want zelfs al zou de tijd zonder begin en einde zijn, dan nòg was er verschil tussen tijd en eeuwigheid. De eeuwigheid is als „mensura esse permanentis" een „tota simul", welke eigenschap aan de tijd als „mensura motus" niet toekomt. Anderen zochten het onderscheid hierin: de eeuwigheid heeft geen vroeger of later, de tijd heeft vroeger of later met vernieuwing en veroudering, en het aevum heeft een „prius et posterius sine innovatione et veteratione". Dit is volgens Thomas tegenstrijdig, want vroeger en later sluit vernieuwing in. „Cum enim prius et posterius durationis non possit esse simul, si aevum habet prius et posterius, oportet quod priori parte aevi recedente, posterior de novo adveniat; et sic innovatio in ipso aevo, sicut in tempore" [24]).

---

[22]) cf. H. Dooyeweerd, Het tijdsprobleem en zijn antinomieën op het immanentiestandpunt, in: Philos. Reformata 1938, 2.

[23]) Thomas, S. Th. I, 10, a. 5 en 6. Zie verder: Sent. I d. 8q. 2a. 2c., Sent. II d. 2q. 1a. 1 c.; Sertillanges, a.w., 49; Beemelmans, a.w., 50 v.

[24]) Als Bonaventura beelden gebruikt als: uit een beekje stroomt steeds nieuw water (tijd) en: uit de zon straalt steeds hetzelfde licht (aevum), dan wijst Thomas op de tegenstrijdigheid: hoe kan in het aevum een na-elkaar zònder verouderen en vernieuwen mogelijk zijn? Sent. I d. 2q. 1a. 1c.

Thomas zelf is er dus van uitgegaan, dat sommige schepselen de eeuwigheid missen, omdat hun wezen onderworpen is aan transmutatio of in verandering bestaat, zodat zij gemeten worden door de tijd, en dat andere minder ver van de permanentia essendi verwijderd zijn, omdat hun wezen *niet* aan veranderring onderworpen is of in verandering bestaat: zij hebben — actueel of potentieel — een transmutatio adjuncta, zij worden naar hun esse naturale gemeten door het aevum en slechts naar hun transmutatio adjuncta door de tijd. Het aevum is een steeds gelijk en volkomen heden: het is *niet* met zijn „nu" identiek, want het „nu" meet het wezen van het ding, het aevum meet zijn bestaan; wezen en bestaan zijn in schepselen altijd feitelijk verschillend. Maar het onderscheid tussen de tijd en zijn „nu" is *niet* zo groot als het onderscheid tussen het aevum en zijn „nu" [25]).

Dus: de tijd is successief, de eeuwigheid is absoluut onveranderlijk en het aevum is onveranderlijk met bepaalde beperkingen. Aevum en eeuwigheid begeleiden de tijd; zij zijn met elk tijdstip gelijktijdig, omdat zij nooit ophouden, maar zij worden niet in de stroom van de tijd meegezogen. De „tijd" bij de engelen is niet gebonden aan de hemelbeweging, maar heeft tòch een opeenvolging: een discontinue veelheid.

Volgens Albertus heeft het aevum ook successie: gisteren en morgen hebben de engelen niet tegelijk met hun heden, zij kunnen het zijn in gedeelten naelkaar ontvangen [26]). Wel is de hemelbeweging niet de oorzaak van hun handelen, maar deze kan volgens Albertus toch als tijdmaat daarvoor dienen, zoals getallen een maat voor dingen (en niet oorzaak) zijn [27]).

Wij moeten nu met name wijzen op de participatie-theorie van Thomas. „Ad primum ergo decendum, quod creaturae spirituales quantum ad affectiones et intelligentias in quibus est successio, mensurantur tempore. Quantum vero ad eorum esse naturale, mensurantur aevo; sed quantum ad visionem gloriae participant aeternitatem." Het aevum participeert aan de eeuwigheid, heeft met haar het „tota-simul" gemeen en is daardoor wezenlijk onderscheiden van de tijd, die in het *na*-elkaar bestaat. Door de participatie-leer probeert Thomas het moeilijke probleem van de verhouding tussen de drie soorten duur tot een oplossing te brengen: wanneer de christelijke schrijvers (Augustinus bijv.) over een geschapen eeuwigheid spreken, dan komt dit omdat het aevum niets anders is dan een participatie van de goddelijke eeuwigheid [28]) en wanneer Boëthius spreekt over het aevum als over de oorzaak van de tijd, dan komt dit omdat het aevum een „exemplar" is voor de tijd [29]).

Het aevum wordt „aeternitas participata" genoemd: eeuwigheid Gods, waaraan het schepsel deel heeft. Door deze participatie is er wel een zéér nauw verband tussen aeternitas en aevum. Maar God zou aan een aevum een einde kunnen maken: Hij zou een engel kunnen vernietigen.

Welke wezens zijn aevitern?

---

[25]) Sent. I d. 19q. 2a. 2c.
[26]) Albertus, S. Th. I 5 q. 23.
[27]) cf. Beemelmans, a.w., 46.
[28]) I Sent. d 19 q. 2, a. 1 ad. 1.
[29]) II Sent. d. 2 q. 1, a. 1 ad 2.

De eerste, de eenvoudigste van alle goede geesten bezit het aevum als innerlijke maat en dient als uiterlijke maat voor alle overige aeviterne wezens. Als aeviterne wezens noemt Thomas alleen de hemellichamen en de engelen. Hij kon de engelen niet zonder meer voor boventijdelijk houden, alleen al omdat hij dan in strijd zou komen met Augustinus, die zei: „Spiritus autem creator movet seipsum sine tempore ac loco, movet conditum spiritum per tempus sine loco, movet corpus per tempus ac locum" [30]). Maar de engelen hebben hogere kennisvormen dan de mens, zij kunnen door aangeboren ideeën elk voorwerp onmiddellijk vatten, zij hebben geen lange overweging nodig.

Ook de menselijke ziel, die in haar wezen boven alle verandering verheven is, behoort bij het aevum [31]), en de handeling van de visio Dei der engelen en zaligen.

Om een verandering in het aevum te kenschetsen gebruikt Thomas wel eens een duistere formule: een overgang „ab actu ad actum"; de betrekking van deze twee „actus" moet wel overeenkomen met die van het vormen van een levenshouding en de blijvende levenshouding zelf [32]).

Behalve het aevum heeft men nog wel méér vormen van duur verzonnen. Thomas zelf spreekt ook nog over „saeculum": een periodiek weerkerende toestand [33]), Bonaventura over de sempiternitas: de duur zonder eind, die toch geen actuele oneindigheid bezit [34]) en Vasquez maakt onderscheid tussen „aeternitas communiter" èn „magis proprie": de eerste is een duratio zonder begin en eind en de laatste is een duratio zonder begin en eind „cum stabilitate eius, cuius est duratio"; in schepselen is de eerste „aliquod vestigium" van de tweede, die alleen God bezit [35]).

Het zou ons te ver voeren om al deze spitsvondige onderscheidingen nader te bespreken. Wij kunnen evenmin ingaan op speculaties als bijv. naar voren komen bij de kwestie dat het aevum volgens Albertus en Thomas één en volgens Bonaventura meervoudig is [36]).

Tollenaere heeft aangetoond, dat de meeste scholastici van onze eeuw in een belangrijk opzicht van Thomas zijn afgeweken. In navolging van Suarez zien zij de tijd als een reële zijnswijze, de „successieve permanentia in esse", waarbij de notie „successief" deze duur onderscheidt van de blijvende, die wij eeuwigheid noemen; zij zien de tijd als bestaande onafhankelijk van het denkend verstand; om hem te kennen is er een soort inzicht, een intuïtie, nodig, die niet overeenkomt met de abstractieve kennis, die volgens Aristoteles eigen is aan de mens. Maar bij Thomas en Aristoteles is de tijd een eigenschap van het

---

30) Augustinus, Super Genes. ad litt., lib. VIII, c. 20. cf. Beemelmans, a.w., 44 noot 3.

31) cf. Beemelmans, a.w., 51; Dooyeweerd, a.art., 4: „Het lijkt mij intusschen niet twijfelachtig dat Thomas ook aan de „anima intellectiva" als menschelijken wezensvorm dit aevum moet toekennen."

32) cf. Tollenaere, a.w., 40.

33) S. Th. I q. 10a. 6 ad 1. Zie over aevum en saeculum: J. Wiggers, In primam Partem Th. Aq. Commentaria, De Deo Trino et Uno, 1641, 65.

34) Bonaventura, Sent. I d. 37p. 1a. 2q. 1 ad 4.

35) Vasquez, Commentariorum ac Disput, in pr. p.; S. Thomae, I, 1621, disp. 32, a. 32, a. 3, 171b.

36) cf. Beemelmans, a.w., 56.

kennend subject [37]). Thomas toont herhaaldelijk, dat hij de „mensurae" niet verwart met de drie soorten werkelijkheid, waarmee hij de drie soorten duur vergelijkt [38]). Er zijn drie denkbare wijzen van bestaan (actus permixtus potentiae = de beweging in de zin van Aristoteles, en de actus non permixtus potentiae, die twee vormen aanneemt: als geschapen actus, in de engelen en als zuivere in God); aan elk van deze bestaanswijzen *beantwoordt* (respondet) de wijze waarop wij ze denken moeten (de mensura). Wij moeten ons de eeuwigheid wel voorstellen als de „rust" van het ding, dat aan zichzelf gelijk blijft en daardoor een eenheid vormt; dezelfde negatie (van de beweging) moet dienen als voorstelling zowel van aeternitas als van aevum: wij hebben niets anders tot onze beschikking. Maar het actueel esse is bij Thomas niet hetzelfde als de duur die ons verstand in staat stelt dit esse te meten [39]). Het is met Thomas in strijd, wanneer sedert de Renaissance meestal de duur met het esse wordt vereenzelvigd. Er is een „Opusculum De Tempore" van een pseudo-Thomas, waarin de tijd gezien wordt als objectief bestaande, onafhankelijk van ons verstand, als een eigenschap van de dingen. Dit boek heeft invloed gehad op Suarez, en daardoor heeft het invloed tot op vandaag. Tollenaere heeft voldoende duidelijk aangetoond, hoe de scholastiek op dit punt van het spoor van Thomas is afgeweken [40]), maar wij vragen ons wel af, waarom hij dan niet grondig ingaat op het feit, dat Stephan Tempier, bisschop van Parijs, in 1276 onder 219 „dwalingen" ook deze heeft veroordeeld: dat de tijd en het aevum niets zijn in de dingen, maar alleen iets zijn in onze opvattingen [41]).

Schilder over aeviterniteit

Naar aanleiding van Schilders catechismusverklaring heeft Popma bezwaren gemaakt tegen diens „schema van aeterniteit en aeviterniteit". Hij meent, dat beide begrippen bij Schilder in één schema verbonden zijn, alsof er een analogia entis tussen God en schepsel zou bestaan [42]). Dat met „vlees", ook in onze belijdenis van de opstanding des vleses, de temporaliteit reeds gegeven is, komt z.i. in Schilders opvatting niet tot zijn recht. God bewoont een ontoegankelijk licht, verheven boven de tijd-grens, die Hij aan al Zijn schepsel gesteld heeft. Wij kunnen niet inzien in het Zijn van God. Over aevum en aeterniteit geeft Schilder wel een scherpzinnige beschouwing, maar geen geestelijk voedsel [43]). Popma erkent wel, dat er een reden moet zijn, waarom de Schrift met betrekking tot mensen van „het eeuwige leven" spreekt en ook van God als de Eeuwige: bv. Matth. 19 : 16 en Rom. 16 : 26 gebruiken hetzelfde woord αἰώνιος, in het eerste geval voor het eeuwige leven van de mens, in het tweede voor de eeuwige God. „Dat heeft natuurlijk iets te zeggen, en wel in verband met Gods bemoeienis met de mensen en Zijn verbondenheid aan hen, die we nimmer zullen doorgronden. Juist datgene, wat de mens mèns doet zijn (o.m. aanwijs-

37) Tollenaere, a.w., X.
38) id., 36.
39) id., 37—38.
40) id., 66 v.
41) cf. Beemelmans, a.w., 23.
42) Popma, a.art., 30.
43) id., 31.

baar als het wonderbaarlijke in-de-kerk-zijn, waarvan het Doopsformulier juichend getuigt) is voor ons een verborgenheid. En die verborgenheid wordt niet onthuld door een schema van aeterniteit en aeviterniteit. Wanneer Schilder opmerkt: „We moeten eigenlijk weer zeggen: God is eeuwig. God is de Eeuwige", dan vragen we, zonder enig sarcasme, maar wel vermoeid en teleurgesteld: waarom doet u dat dan niet?" [44]) Als Schilder zegt: „Ons *helpt* de onderscheiding aeterniteit-aeviterniteit", zegt Popma: néé, tenzij deze termen in een àndere zin gebruikt worden dan in de scholastiek, — maar is zo'n termen-omsmeding verantwoord? [45])

Nu is het echter niet moeilijk aan te tonen, dat Schilder de genoemde termen inderdaad ànders gebruikt dan bijvoorbeeld Thomas. Als Thomas zegt, dat God verheven is boven het aevum, maar niet boven Zijn eigen eeuwigheid, is er geen sprake van dat hij een scherpe grens trekt tussen Schepper en kosmos. Deze grens blijft vaag, omdat ze gereduceerd wordt tot een moment in de éne structuur van het zijnde. Volgens zijn gedachtengang is God niet boven de structuur verheven [46]).

Maar Schilder spreekt in zijn catechismusverklaring *alleen maar* over aeviterniteit, wanneer hij juist bezig is de grens tussen Schepper en schepsel te *accentueren*. Deze term gebruikt hij uitsluitend in verband met zijn strijd tegen allen, die op één of andere wijze van een analogia entis uitgaan. Het is niet de bedoeling van Schilder om met een schema van enkele begrippen de verborgenheid van Gods God-zijn en van ons mens-zijn te onthullen, maar om te voorkomen, dat door het gebruik van hetzelfde woord („eeuwig") de grens tussen de eeuwigheid van God èn die van het schepsel zou vervagen. Het is zijn uitgesproken bedoeling om recht te doen aan dat, waaraan hij volgens Popma tekort doet. Hij wil niet binnendringen in het ontoegankelijk licht van het wezen van God, maar hij wil waarschuwen voor de vermetele poging om in de kosmos sporen van Gods wezen aan te wijzen. De term „aeviterniteit" neemt hij alleen te baat om te onderstrepen, dat God de Eeuwige is in een heel andere zin, dan waarin wij eeuwig zijn, — zonder dat hij op de scholastieke achtergronden van deze term verder wil ingaan.

Als Schilder Zondag 5 bespreekt (geen schepsel kan Gods toorn zó dragen, dat anderen erdoor verlost worden), wijst hij erop, dat Gods toorneffect „eindeloos in duur" is [47]), en dat in dit verband de bekende spreuk „finitum non capax infiniti" betekenis krijgt [48]). Maar wat is „eindig" en wat is „oneindig"? „Er is een oneindigheid, die *in wezen* verschilt van de eindigheid; zoo bv. als God oneindig en het schepsel eindig heet. Men spreekt evenwel óók van „mathematische oneindigheid"; zoo bv. is een lijn, die „tot in het oneindige verlengd" gedacht wordt, een lijn, welke geen eindpunt vindt; maar de lijn zelf wordt *lijn* gelaten. Een oneindige duur is een uitgerekte eindige duur. Aeviterniteit (wel een begin, maar *geen einde* hebben) is wat anders dan aeterniteit, on-

---

[44]) id., 32.
[45]) id., 33.
[46]) cf. K. J. Popma, Tijd en Religie, in: Philos. Reformata, 1949, 153.
[47]) K. Schilder, H. Catechismus, II, 55.
[48]) id., II, 56.

eindigheid-in-wezen." „De tijd is voor de eeuwigheid te krap; de langst gestrekte tijd weegt nimmer op tegen het gewicht van één „seconde" van de eeuwigheid; „mathematische" oneindigheid verschilt van de „qualitatieve" in principe" [49]).

Hij gebruikt de term „aeviterniteit" hier dus met de *bedoeling* om het principiële *verschil* tussen de oneindigheid van God en die van het schepsel aan te tonen. Over onze oneindigheid wil hij alleen onder voorbehoud spreken. Elders zegt hij: „de eindige mensch is geen vat, waar een oneindige grootheid in kan" [50]). Daarom is eeuwige straf: altijd-durende straf.

„Nimmer wordt de eindigheid van den mensch vergeten, nimmer ook de oneindigheid van God". In onze strafmaat wordt onze eindigheid in rekening gebracht [51]).

„Wel een begin, maar geen einde" is een nogal simpele omschrijving van het aevum, waarmee Thomas geen genoegen zou nemen.

Overigens ziet Schilder blijkbaar in het „geen begin hebben" niet het meest kenmerkende, waarin Gods eeuwigheid van de onze verschilt. Later wordt wel duidelijk, dat hij vooral de nadruk wil leggen op het feit, dat God Zijn eeuwigheid uit *eigen* kracht en naar *eigen* wil bezit. Hij gaat niet uit van één structuur van het zijnde, maar van het *wezens*verschil tussen God en het schepsel. Wanneer Schilder Zondag 8 bespreekt, zet hij uiteen, dat Gods eeuwigheid zijn eigen eeuwigheid is: „er is geen eeuwig-*heid,* die zich bv. *in* God en dan óók nog *in* een ander, of *in* iets anders zou concreet laten worden; neen: de eeuwig*heid* als goddelijke is maar een abstractie; we moeten eigenlijk weer zeggen: *Gód* is eeuwig. God is *de Eeuwige*" [52]). Onmiddellijk daarop aansluitend merkt hij op: „Daarom helpt ons de bekende onderscheiding tusschen *„aeterniteit"* (die dan een beschrijving van *Gód* is) en *„aeviterniteit"* (die dan een eigenschap van sommige *kreatúren* is)". En even verder: „De mensch, de engel, de nieuwe aarde, de hemel, ze hebben wel een begin, maar nemen geen einde". „Als van schepselen sprake is, zelfs als er gezegd wordt: „dit is het eeuwige leven, dat zij U kennen, den eenigen waarachtigen God" (Joh. 17 : 3), dan is óók daar met het woord „eeuwig" iets *ànders* bedoeld, dan wanneer ik van *Góds* „eeuwig" leven spreek; ons is dat eeuwige leven *gegéven,* in den tijd, doch Hij *heeft* het, met elke Hypostase, ook van den Zoon, van zichzelf, en *„vàn"* eeuwigheid" [53]). Het gaat dus om *twee* verschillen tussen God en schepsel: dat het schepsel een begin heeft èn dat het schepsel niet uit *eigen* kracht eeuwigheid heeft. Hij wil op de kwestie der aeviterniteit dan niet breder ingaan, maar vermeldt in een noot, dat de „aeviternitas" ook wel met de naam „aevum" of „aevitas" wordt aangeduid: „Het is jammer, dat (thans) de verschillen tusschen het één en het ander niet (meer) gemakkelijk in technische termen uit te drukken zijn" [54]). Als Schilder daarna de Socinianen en remon-

---

49) id., II, 57.
50) id., I, 511.
51) id., I, 515.
52) id., III, 113.
53) id., III, 114.
54) id., III, 114, noot 14.

stranten gaat bestrijden, stelt hij opnieuw vast, dat hier het verschil tussen aeterniteit en aeviterniteit in geding is [55]. Hij verwijt Curcellaeus, dat deze eigenmachtig de begrippen wil construeren en de aeterniteit algemeen wil maken door een begrip van de aeterniteit te zoeken, dat generaal is en ook past op een niet-god. „Dit nu is weer capituleren voor het ongeloof en een uitvallen uit het *goede* „vooroordeel" van hen, die zeggen, dat de aeterniteit van God *iets geheel anders* moet zijn dan die welke eventueel t.a.v. de menschen zou gebruikt kunnen worden." Dáárom voelt Schilder voor het gebruik van de term „aeviterniteit": om het principiële verschil tussen de eeuwigheid van God en van de schepselen te accentueren. „Gods zijn, en dús ook Gods eeuwigzijn, laat zich met niets vergelijken" [56], en daarom verwerpt hij alle theorieën, die vestigia van Gods wezen in de creatuur menen te vinden.

Als Schilder Zondag 9 bespreekt, zegt hij, dat de „Filius Aeternus" „Filius Hominis Aeviternus" geworden is om aan te duiden, dat de mensenzoon „voor wat zijn menselijke natuur aangaat" een begin had maar geen einde heeft [57]. Eveneens bij de bespreking van Zondag 9 zet hij uiteen, dat existeren — bij de mens, evenals bij de engel — substraat is voor „leven" èn voor „dood". In dat verband merkt hij dan op: „Welnu, het is langs dezen weg (van *verwerking van Schriftgegevens*), dat de theologie, op dit punt vaak vergeten, maar niet weerlegd, de onderscheiding tusschen *aeterniteit* en *aeviterniteit* heeft aangedurfd: *„aeterniteit"* was een beschrijvingsterm voor God, en het woord bedoelt dan. *niét* in de *eerste* of *voornaamste* plaats, o neen, maar toch óók wel, dat God geen begin heeft en geen einde; zie wat we boven opmerkten over Boëthius in dezen. Maar met *„aeviterniteit"* wordt gedoeld op die kreaturen, die wèl een *begin* hadden, maar die *geen einde*-van-existentie kúnnen of mógen hebben, omdat God ze er niet toe bestemd heeft. Denk nu aan den mènsch, dan vloeit uit het gezegde voort: als we overlijden, *dan gaat de existentie door"* [58].

Als Schilder Zondag 10 bespreekt, zet hij als zijn mening uiteen, dat, indien de conservering der gevallen wereld genâde zou zijn, de ònweerhouden vloek ipso facto a-historisch zou moeten zijn. Maar „indien de *vloek* evenzeer als de *zegen* elk hem toegewezen object moet behandelen *„naar zijn aard"*, dan „mag" hij, waar hij menschen — Adamieten — treft, geen ogenblik verwaarlozen het verschil tusschen *aeviternum* en *aeternum"* [59].

Het gaat Schilder er hier om, dat in alle aeviternum het „tota simul" pas dàn kan optreden, als het tot dit perfectum *gekomen* is, successive. Het gaat hem om de eigen *aard* van het aeviternum in een nog niet tot het perfectum presens voortgeschreden, maar *wordende* wereld, waarin een *historisch* te doorlijden straf in uitzicht is gesteld.

Hiermee is voldoende aangetoond, dat Schilder de termen „aeterniteit" en „aeviterniteit" ànders gebruikt dan een scholasticus als Thomas. Alleen blijft

---

55) id., III, 128.
56) id., III, 131.
57) id., III, 175.
58) id., III, 447.
59) id., IV, 129, noot 1.

nu nog de vraag over: of het verstandig is om termen, die in een analogia-entis-schema hun oorsprong vonden, in de strijd tégen een dergelijk schema te gebruiken. Dooyeweerd zei over het aevum, dat het begrip niet christelijk is, maar dat wij de term wel mogen overnemen [60]). Als uit het verband de distantie tegenover de scholastiek duidelijk blijkt, kan men het gebruik van uit de scholastiek stammende termen niet zonder meer verwerpen.

Wie huivert voor Schilders gebruik van de term „aevum", zou dan ook al moeten terugschrikken voor het woord „transcenderen". En dat doet Popma niet. Het klinkt gevaarlijk, als hij telkens spreekt over de meer-dan-tijdelijkheid van de gemeente en over heil, verbond en openbaring, die de tijd „te boven gaan"; maar elders zegt hij, dat de mens in de religie„ ontsnapt" aan de tijd [61]). In verschillende boeken spreekt hij over de tijd „te boven gaan"; maar in „Levensbeschouwing" zegt hij, dat het „niet noodzakelijk" is om in plaats van „ontsnappen" de term „te boven gaan" te kiezen [62]); het is, dunkt mij, ook niet wenselijk. Men kan hier niet voorzichtig genoeg zijn. Er blijkt overigens een uiterste behoedzaamheid in deze zin van Popma: „er is iets van een tegenstelling tussen tijd en duurzaamheid, zo, alsof de duurzaamheid de tijd a.h.w. overwint" [63]): iets-alsof-als het ware! Hier spreekt de moeder van de porceleinkast. Maar Popma's woord „transcenderen" kan evenzeer misverstand wekken als Schilders „aeviternitas"; het kan óók aanleiding geven tot de onjuiste gedachte: hier wordt de grens niet gezien, hier wordt aan de mens iets toegeschreven, dat slechts aan God toekomt, — het wóórd alleen al! Als Dooyeweerd de term „aevum" wel wil gebruiken, kan men met Berkouwer de vraag stellen, waarom bijv. het substantie-begrip dan niet eveneens gehanteerd zou kunnen worden, losgemaakt van zijn scholastieke context. „Blijkbaar ziet Dooyeweerd dit als een meer onmogelijke zaak dan t.a.v. het aevum-begrip" [64]). Inderdaad is men in het gebruiken en het niet-willen-gebruiken van belaste termen wel eens wat inconsekwent; of zit er soms méér achter de voorkeur en de afkeer voor bepaalde termen? Berkouwer laat de vraag in het midden, of de hantering van het aevumbegrip (in verband met de boventijdelijkheid van het hart) aanbeveling verdient en niet al te spoedig misverstand kan wekken.

Men zou kunnen herinneren aan het feit, dat Paulus vele Griekse termen geadopteerd heeft, terwijl hij ze soms een antithetische wending gaf [65]). Hij kon niet weten hoe vele religionsgeschichtliche studies dit zouden misverstaan. Men kan ook wijzen op de vraag van Althaus, die de gevaarlijke term „onsterfelijkheid" wil handhaven: „. . . warum könnten wir nicht auch, den alten Terminus beibehaltend, für seinen echten *theologischen* Sinn und Grund kämpfen und so, wie gerade Luther es tat, den Begriff uns erobern?" [66]) Maar

[60]) Dooyeweerd, a.art. 4.
[61] Popma, Levensbeschouwing II, 1959, 95, 197.
[62]) id., Levensbeschouwing III, 1961, 203.
[63]) id., III, 264.
[64]) G. C. Berkouwer, De mens het beeld Gods, 1957, 292, noot 176.
[65]) Voorbeelden daarvan bij J. Th. Ubbink, Het eeuwige leven bij Paulus, 1917, 172.
[66]) P. Althaus, Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei Luther, 1930, 26. „Onsterfelijkheid" betekent dan volgens hem: „Unaufhebbarkeit der Personbeziehung zu Gott".

het blijft gevaarlijk, juist omdat het alleen maar om het overnemen van een *term* gaat. Iemand waarschuwde: „Het is bepaald niet gezond wanneer wij ons in ons leven laten meenemen door de wijsgerige en dus ook theologische meningen van de dag; men zegt dan wel: dat beperkt zich tot het woordgebruik. Maar we vergissen ons dan, want alle woorden hebben in hun tijd hun gehalte en vertegenwoordigen een gedachtenklimaat. Men zou kunnen verdedigen, dat niets ooit minder onschuldig is dan het woord" [76]). Woorden hebben „in hun tijd" hun gehalte, maar na die tijd? Het wordt natuurlijk wat ingewikkeld, als wij de gevaren van het woord „boventijdelijk" aanduiden door te stellen, dat *woorden* een boventijdelijk karakter hebben. Maar de waarschuwing van Aalders mag onderstreept worden: „Woorden zijn de vaak zich in het onbewuste verliezende aanduidingen en dragers van inhouden ... en terwijl zij gevormd worden terwille van datgene, waaraan zij klank en vorm geven, oefenen zij op hun beurt weer grooten invloed daarop" [68]).

Het aevum in de wijsbegeerte der wetsidee

Ondanks het aan deze term verbonden gevaar wordt er in verband met de „boventijdelijkheid van het hart" — zoals wij reeds even hebben aangeduid — in de wijsbegeerte der wetsidee over het „aevum" gesproken. In de antropologie van deze wijsbegeerte neemt de boventijdelijkheid van het hart een „sleutelpositie" in [69]). Dr. van Peursen noemt Thomas en de wijsbegeerte der wetsidee in één adem: „Chr. denkers leren soms dat de ziel eeuwig is, maar niet als puur buiten en boven de tijd staan, zoals voor Plato de ziel naar haar wezen is, maar als dank zij een door God geschonken en door Hem geschapen eeuwigheid; deze boventijdelijke eeuwigheid wordt wel „aevum" genoemd (vooral: Thomas v. Aquino; ook in de Wijsbegeerte der Wetsidee)" [70]). Is dit een overblijfsel van middeleeuwse scholastiek in deze calvinistische wijsbegeerte? Aan het feit, dat men bij het tegenkomen van de term „aevum" deze vraag kan stellen, ontlenen wij het recht om de chronologische orde weer even te doorbreken en te trachten reeds in dit hoofdstuk een antwoord op die vraag te vinden.

Men verwijst bij dit onderwerp steeds naar Pred. 3 : 11. Dooyeweerd schrijft: „Slechts omdat de eeuw (het aevum) in 's menschen hart gelegd is ... kan hij (de mens) ook wezenlijk tijds*besef* hebben. Ging hij existentiëel in den tijd *op*, dan zou hij ook het waarachtig tijdsbesef missen" [71]). En in een noot: „Ik laat thans in het midden, of de bekende tekst van Pred. 3 : 11 in dezen zin moet worden verklaard. De geheele H. Schrift leert ons immers, dat het eeuwigheidsbesef aan 's menschen hart is ingeschapen" [72]). Maar eerder heeft hij de bedoelde tekst wel in dit verband geciteerd: „Het hart is de in waarheid transcendente wortel van het menselijk bestaan, het enig punt, waarin

---

67) E. G. v. Teylingen, De dominee en z'n preek, Reformat. stemmen, Willem de Zwijger-stichting, 1959, 16.
68) W. J. Aalders, Ethiek, ²1947, 14.
69) A. C. Drogendijk, Mens en geneeskunst, in: Bezinning, 1957, 316.
70) C. A. v. Peursen, Chr. Encyclopedie, ²1957, s.v. „Eeuwigheid", II, 553.
71) Dooyeweerd, a.art., 1, 2.
72) id., 2, noot 1.

wij de tijdelijke zin-verscheidenheid in de samenhang des tijds *te boven gaan.* Gelijk de Schrift het uitdrukt: De eeuw(igheid) is gelegd in het hart des mensen" [73]). Dat hij „thans" in het midden laat of deze tekst in deze zin verklaard moet worden, zal wel samenhangen met het feit, dat er tegen deze verklaring van alle kanten geprotesteerd is. Popma zegt, dat Pred. 3 : 11 niet op de boventijdelijkheid van het hart slaat, maar op het verloop der historie [74]). Ook Aalders spreekt over het tijdsverloop [75]), Von Meyenfeldt vertaalt: „Ook doet Hij hun de geschiedenis ter harte nemen" [76]), en Drogendijk merkt op, „dat over eeuwigheid of over een lange tijdsduur niet gesproken wordt, maar slechts over de drang om verleden, heden en toekomst te onderzoeken" [77]). Volgens Spier blijkt uit Pred. 3 : 11 „waarvan de zin allerminst onmiddellijk doorzichtig is", dat „in deze tekst over de tijdelijkheid of tijdeloosheid van het menselijk hart geen enkele uitspraak wordt gedaan" [78]).

Ook al staat dit vast, dan is daarmee het spreken over de boventijdelijkheid van het hart nog niet veroordeeld. Uit de bovengenoemde uitspraak van Dooyeweerd blijkt voldoende, dat het onjuist is, om met Drogendijk te stellen, dat men in deze aevumbeschouwing zou „uitgaan van" Pred. 3 : 11 [79]). Hij zegt met een uitroepteken, dat deze tekst niets zegt over wat boven de tijd uitgaat, maar dat hier veelmeer sprake is van een drang om over het verloop van de tijd na te denken [80]), maar het gaat er in de wijsbegeerte der wetsidee nu juist om, dat dit nadenken over de tijd alleen mogelijk is, als wij op een of andere wijze afstand kunnen nemen tegenover de tijd. Popma schrijft: „Indien de functie niet den tijd transcendeerde en de volle menschelijkheid niet de functies transcendeerde, dan zouden de functies in den tijd, en de menschelijkheid in haar functies worden *opgelost*" [81]). Later waarschuwt hij ertegen de mens niet te zien „als een samenwerkingsgeheel van onsterfelijk ego en sterfelijke functionaliteit" [82]). Dooyeweerd zegt: „. . . ook ons zelfbewustzijn blijft op den tijdshorizon betrokken, al transcendeert het den tijd in het aevum" [83]). Een speculatie over de aevumtoestand bij de scheiding van ziel en lichaam acht hij wijsgerig onvruchtbaar; al onze voorstellingen blijven aan de tijd gebonden. Tegen het overnemen van de term „aevum" in de zin van een tussentoestand tussen tijd en eeuwigheid heeft hij te minder bezwaar „omdat hij in deze zin juist in de *christelijke gedachtengang* is opgekomen, die behoefte gevoelde aan een onderscheiding tussen het boventijdelijke in creatuurlijke zin en de eeuwigheid in de zin van het zijn Gods." „Dit aevum is dus als *actuele toestand* niets anders dan de creatuurlijke concentrering van

[73]) H. Dooyeweerd, De wijsbegeerte der wetsidee, I, 30.
[74]) K. J. Popma, Calvinistische Geschiedenisbeschouwing, 1945, 154.
[75]) G. Ch. Aalders, Het Boek De Prediker, Commentaar op het O.T., 1948, 74.
[76]) F. H. von Meyenfeldt, Het hart (leb, lebab) in het Oude Testament, 112.
[77]) Drogendijk, a.art., 316, noot 22.
[78]) Spier, a.w., 142, 144.
[79]) Drogendijk, a.art., 313. Als Spier, a.w., 141, opmerkt, dat wij met het citeren van deze ene tekst niet klaar zijn, had hij eerlijkheidshalve hierbij moeten vermelden, dat Dooyeweerd dit ook volkomen toegeeft.
[80]) id., 316.
[81]) Popma, a.w., 154.
[82]) id., Levensbeschouwing, II, 1959, 194.
[83]) Dooyeweerd, a.art., 5.

het tijdelijke op de eeuwigheid in religieuze transcendering van de tijdsgrens" [84]). Tot dit aevum behoort het menselijk hart en de nieuwe door Christus herstelde mensheid.

Het Thomisme vat Gen. 2 : 7 op als de instorting van de anima rationalis in het vlees [85], maar Dooyeweerd bedoelt met het boventijdelijke van het hart of de ziel „in religieuze zin" iets geheel anders dan de anima rationalis. Het hart is de „ikheid als worteleenheid onzer existentie, die de modale verscheidenheid der tijdsaspecten wezenlijk *transcendeert*" [86]). Daarom spreekt Vollenhoven over het „praefunctionele" hart [87]). Evenmin als Schilder met zijn „aevum" de *grens* tussen de Schepper en de gehele creatuurlijke werkelijkheid uit het oog verliest, doen Dooyeweerd c.s. dit bij het begrip „transcenderen". Maar evenzeer als Popma gevaren ziet bij Schilder, zijn die er ook in de wijsbegeerte der wetsidee.

Dat de gedachte voor de hand ligt, dat Dooyeweerd met zijn woord „boventijdelijkheid" rakelings langs boven-creatuurlijkheid gaat, blijkt uit de reactie van Spier. Zijn vragen: „Hoe is dan die boventijdelijkheid van het hart te verstaan? Is de ziel soms eeuwig? of is er een tussenmodus tussen tijd en eeuwigheid?" [88]) bedoelen waarschijnlijk nog niet een inleiding tot zijn kritiek te zijn (in die geest worden ze door Berkouwer blijkbaar opgevat [89])), maar een didactisch hulpmiddel bij zijn objectieve weergave van Dooyeweerds visie; maar later komt hij in een apart hoofdstuk op deze weergave terug [90]).

Terwijl Dooyeweerd zegt, dat de mens geen tijdsbesef zou hebben, als hij in zijn diepste zelf de tijd niet te boven zou gaan, vraagt Spier zich af, of de mens niet volkomen vreemd tegenover de tijd zou staan, als deze hem in de wortel van zijn existentie niet zou raken. Hij vraagt: „Hoe is de *eenheid* van de menselijke existentie te handhaven, als ziel en lichaam zich onderling verhouden als boventijdelijk en tijdelijk?" [91]) Maar hij houdt er geen rekening mee, dat het bij Dooyeweerd in zijn spreken over het *hart* gaat om de mens zèlf *in* al zijn functies en niet om een *deel* van de mens. Dooyeweerd verzet zich juist steeds weer tegen de splitsing van de mens in ziel en lichaam. Spier zegt terecht, dat de woorden in 2 Cor. 4 : 18: „het zichtbare is tijdelijk, maar het onzichtbare is eeuwig" niets zeggen over de boventijdelijkheid van het hart [92]) en dat de Schrift spreekt over een „zich afwenden" van het hart (Deut. 29 : 18), en een „zich bekeren met uw gehele hart" (1 Sam. 7 : 3), dat zonder tijdsduur niet bestaanbaar is [93]). Het gaat Spier om twee factoren: de tijd moet ons in

---

[84]) id., 4.
[85]) cf. K. J. Popma, Tijd en Religie, in: Philos. Reformata, 1949, 149.
[86]) H. Dooyeweerd, Calvinistische Wijsbegeerte, in: Scientia I, 1956, 144.
[87]) D. Th. Vollenhoven, De waarheid in de godsdienstwijsbegeerte, in: Vox Theol., 1943, 115. Het is nu wel duidelijk, dat de opmerking van W. A. v. Es dat de leer van de boventijdelijkheid van het hart „toch waarlijk zoo heel ver niet meer van Aristoteles af" (a.art. 151, noot) zou staan, volkomen onjuist is.
[88]) Spier, a.w., 95.
[89]) G. C. Berkouwer, De mens het Beeld Gods, 1957, 290.
[90]) Spier, a.w., 141 v.
[91]) id., 143, cf. 160.
[92]) id., 144.
[93]) id., 145.

de wortel van onze existentie *eigen* zijn, èn: de *eenheid* van de mens moet gehandhaafd worden, er is geen gespletenheid vanuit de schepping. Vanuit een boventijdelijke ziel zouden wij volgens Spier de tijd als iets vreemds *afweren* en *ontkennen* [94]). Het is ongetwijfeld bijzonder te waarderen, dat hij opkomt voor deze twee zaken: geen dualisme tijd-eeuwigheid, geen dualisme ziel-lichaam. Maar gaat verder zijn kritiek niet langs Dooyeweerd c.s. heen? Spier zegt, dat de gedachte van het *aevum* volkomen vreemd is aan het woord van God, opgekomen in een wijsgerige richting die schepsel en Schepper onder één wet begrijpt. „Dat komt ook uit in het aevum-begrip, dat door Thomas van Aquino als „aeternitas participata" omschreven wordt, d.w.z. dat de schepselen *deel hebben* aan de goddelijke eeuwigheid" [95]). Maar Popma redeneert totaal anders dan Thomas: de mens gebruikt in zijn religie zijn creatuurlijkheid — het gebruikte kan niet identiek zijn met het gebruikende, dus de mens is ook boventijdelijk [96]). Volgens Spier ligt er iets dubbelzinnigs in Popma's gebruik van de term: te boven gaan. De religie is hier een toegift, een boventijdelijke kroon op het fundament van de tijdelijkheid, terwijl Popma juist deze kant niet uit wil [97]). Berkouwer zegt: „De gedachte van een „toegift" of „kroon" geeft stellig Dooyeweerds bedoeling niet zuiver weer" [98]). Maar dat zal Spier niet tegenspreken. Tussen haakjes: hij spreekt over „toegift" en „kroon" niet in verband met Dooyeweerds uitdrukking „te boven gaan" als het te boven gaan van de tijdelijke zinverscheidenheid in de samenhang van de tijd, maar met Popma's bewering, dat de mens in zijn religie zijn creatuurlijke bepaling te boven gaat; maar al noemt Berkouwer hier Popma niet, terecht citeert hij deze woorden „toegift" en „kroon" als kritiek die ook Dooyeweerd treft. Overigens: over *bedoeling* gesproken, Spier schrijft zelf: „Maar deze kant wil Popma — gelukkig — beslist niet uit." Spier meent dus, dat Dooyeweerd en Popma hun beweringen slechts zouden kunnen handhaven wanneer zij tegen hun uitgesproken bedoeling in over een boventijdelijk donum superadditum zouden spreken.

Berkouwer ziet terecht het eigenlijk misverstand in deze discussie in het naar elkaar toebrengen van boventijdelijkheid en bovencreatuurlijkheid en wijst op het feit, dat Dooyeweerd spreekt van „het boventijdelijke in creatuurlijke zin" [99]). Spier zegt, dat de relaties de tijdsgrens te boven gaan, en dat dit niet van „de mens" geldt; maar Dooyeweerd wil juist niet spreken over „de mens" buiten deze relaties om. Dooyeweerd is daarin nog méér op zijn hoede voor de idee van een „toegift" dan Spier. Dooyeweerd ziet het aevumbewustzijn niet als „een dieper deel van onszelf" zoals Spier suggereert [100]), maar het gaat hem om „de gànse mens met al zijn tijdelijke functies in zijn *religieuze* concentrering d.w.z. in zijn betrokkenheid op God" [101]), zodat er

---

[94]) id., 160.
[95]) id., 163.
[96]) Popma, a.art.
[97]) Spier, a.w., 164.
[98]) Berkouwer, a.w., 290.
[99]) id., 291.
[100]) Spier, a.w., 143.
[101]) Berkouwer, a.w., 293.

ruimte blijft voor de schriftuurlijke uitdrukkingen die Spier opsomde: het hart vernieuwen of afwenden, zich bekeren of zich verharden. Het gaat zózeer om deze betrokkenheid, dat volgens Dooyeweerd het aevum-bewustzijn zich ook in afvallige richting kan openbaren. Dooyeweerd en Popma zullen geen bezwaar maken tegen Spiers stelling, dat „de religieuze mens de mens is die in zijn volle creatuurlijkheid, dus ook in zijn totale tijdelijkheid, met God in het verbond staat" [102]), maar zij zouden hieraan toevoegen, dat de religieuze mens dus niet een in zichzelf besloten mens is aan wiens mens-zijn een relatie met God is toegevoegd.

De „boventijdelijkheid" is *niet* een overschrijden van de wetsgrens tussen God en schepsel, maar een overschrijden van de tijdshorizon door het diepste zelf van de mens.

Al met al is wel gebleken, dat het gebruiken van het woord „aevum" altijd misverstanden oproept. Men moet zó uitleggen, wat men ermee bedoelt, dat men met minder moeite het kan vermijden.

Ook als Popma gevaren ziet bij Schilder, ziet Spier weer gevaren bij Popma. Maar het is zowel Schilder als Popma als Dooyeweerd als Spier erom begonnen de participatie-theorie van Thomas radicaal af te wijzen. Het is héél iets anders om aan te tonen, hoe de mens in zijn religie zijn creatuurlijkheid gebruikt, dan om te beweren dat de mens deel krijgt aan de eeuwigheid van God. Het is zózeer iets anders, dat het aanbeveling verdient om niet meer door het gebruik van het woord „aevum" mogelijk te maken, dat in een christelijke encyclopaedie Thomas en de wijsbegeerte der wetsidee in één adem genoemd worden.

Zo nu en dan heeft het begrip „aevum" nog een rol gespeeld in de gereformeerde scholastiek. V. Hepp sprak indertijd op college over aevernitas ten aanzien van de engelen [103]). Runia wil het leven in de nieuwe aeon aanduiden „met het ook door Spier reeds gebruikte: *„creatuurlijke eeuwigheid"*, maar dan in een andere zin". Hij plaatst hierbij een noot, waarin — in dit verband zeer verwarrend — wordt opgemerkt: „Dit begrip is eigenlijk ontleend aan de Middeleeuwse theologie en filosofie, die sprak van een aeternitas creata, welke dan met de term „aevum" werd aangeduid". Aan Spier schrijft hij dan een combinatie toe van de opvatting van Thomas over het aevum en de opvatting, dat het aevum wel een begin, maar geen einde heeft. Hij negeert hierbij volkomen, dat Spier de gedachte van het aevum „contrabande" noemt en „volkomen vreemd aan het Woord van God" en dat Spier instemt met Popma's conclusie, dat de thomistische tijdsleer met haar aevum „*niets* bevat, waarvan een philosophie, die zich aan de Schrift wil onderwerpen, gebruik zou kunnen maken" [104]). En de man van deze gespierde taal zou „in dezelfde richting" gaan als Thomas?

Het is ook niet geheel juist, als Runia schrijft: „Bij Spier is de creatuurlijke eeuwigheid eigenlijk niet anders dan in het oneindige (letterlijk: zonder einde) verlengde tijd"; die krasse woorden „niet anders" wekken ten onrechte de

[102]) Spier, a.w., 164.
[103]) Volgens Kl. Runia, De theologische tijd bij Karl Barth, 1955, 242, noot 142.
[104]) Spier, a.w., 163.

indruk, als zou Spier het woord „eeuwig" willen versmallen tot een woord, dat alléén maar de niet-eindigende dúúr van het eeuwige leven zou aanduiden, terwijl hij juist onmiddellijk na de door Runia geciteerde woorden opmerkt: „Wanneer de Schrift dikwijls het woord „eeuwig" of „eeuwigheid" of de uitdrukking „tot in eeuwigheid" gebruikt met betrekking tot de nieuwe toekomende wereld, waarin God in allen alles zal zijn, dan hebben deze woorden steeds de betekenis van een leven, dat in heerlijkheid verder gaat *zonder einde*". („Zonder einde" is cursief gedrukt, omdat het gaat over de vraag: houdt de tijd eens op? — maar de woorden „leven" en „heerlijkheid" mogen niet over het hoofd gezien worden) [105]).

De invloed van Thomas' beschouwingen over tijd en eeuwigheid is zeer groot geweest. Zelfs in de gereformeerde dogmatiek van Bavinck is deze invloed duidelijk te bespeuren. Met behulp van thomistische categorieën beschrijft Bavinck de toestand van de zielen in het Jenseits als volgt: „Zielen mogen niet circumscriptive in tijd en ruimte zijn, zij zijn toch nog veel minder eeuwig en alomtegenwoordig, en moeten ergens zijn en ook eene successie van tijdsmomenten hebben" [106]), „zij moeten, evenals de engelen, een ubi definitivum hebben" [107]). Het is ook hieraan te merken dat Bavinck leefde in een tijd van herlevend thomisme [108]). Bremmer heeft opgemerkt hoe het boek van de neo-thomist Matteo Liberatore door Bavinck grondig bestudeerd is blijkens de sporen die Bavincks eigen exemplaar — aanwezig in de bibliotheek van de Vrije Universiteit — daar nog van draagt [109]). Ook Thomas' eschatologie heeft Bavinck beïnvloed, al heeft hij hem op een enkel punt misverstaan (Thomas heeft niet zonder meer de vernieuwing der wereld vóór het laatste oordeel geplaatst, zoals Bavinck beweert [110])). Bavinck spreekt niet zoals Hepp over „aeviternitas" bij de engelen. De engelen staan volgens hem „in eene ander, meer vrije verhouding tot tijd en ruimte dan de menschen". „Ze zijn schepselen en dus eindig en beperkt." Hij schrijft aan de engelen een „ubi definitivum" toe en verwijst naar Thomas, maar hoewel hij dus bij het *ruimte*-vraagstuk thomistische categorieën gebruikt, gaat hij hier op het *tijd*-vraagstuk niet nader in [111]). Het is overigens voor ons geloof van grote betekenis, als wij inzien, dat de goede en de kwade engelen in de *tijd* leven. Zodra op de een of andere wijze gespeculeerd wordt over een „andere tijdsorde" bij de engelen, is dit een ernstige belemmering bij het verstaan van de bijbelse leer [112]). Het is hier nog niet de plaats om dit nader aan te tonen, maar het is nu wel duidelijk voor welke *vragen* de theorieën van Thomas over tijd en eeuwigheid ons hebben geplaatst.

---

105) id., 223.
106) H. Bavinck, Geref. Dogmatiek IV^4, 606.
107) id., 620.
108) cf. R. H. Bremmer, Herman Bavinck als dogmaticus, 1961, 328.
109) id. 329.
110) Bavinck, a.w., 697.
111) id., II^4, 418.
112) cf. bijv. K. J. Popma, De boodschap van het boek Job, 1957, 178—179; id., Levensbeschouwing, III, 1961, 184.

3. Nog enkele beschouwingen in de Middeleeuwen

Duns Scotus

Nadat wij over Boëthius en Thomas gesproken hebben, kunnen wij, in het kader van ons onderzoek, over de Middeleeuwen verder kort zijn. Enkele bijzonderheden verdienen nog vermelding. Bij Duns Scotus vinden wij een gedachte, die — zoals later wel blijken zal — voor de vragen rondom de verhouding van tijd en eeuwigheid van bijzonder grote betekenis is. Hij spreekt er meermalen over, dat Christus ook buiten de zondeval om mens zou zijn geworden, — wat door Thomas bestreden werd [1]). Het gaat bij Duns Scotus om de orde in de praescientia Dei [2]) en het is duidelijk dat wij hier niet nader daarop kunnen ingaan. Maar één van de achtergronden van deze gedachte is ook, dat de voleinding in het eeuwige leven niet alleen een herstel van de schepping, maar een verheffing betekent, „een gedachte die in de franciscaanse theologie de eeuwen door is blijven leven" [3]).

Een tweede punt waarin Duns Scotus van Thomas afwijkt, betreft de onderscheiding van een kennis des geloofs, een kennis van het vaderland (patria) en een *middensoort* van kennis „abstractiva immediate, quia cuicumque objecto infinito non oppugnat represantari per aliquid aliud, tanquam per objectum repraesentans mediate, prout per actum visionis, eidem objecto non repugnat repraesentari per speciem tanquam per repraesentans immediate" [4]). Er is dus al iets van het eeuwige leven in het leven van de „viator"; hij wijst op Paulus, die een herinnering had aan de „visio beatifica" van 2 Cor. 12.

Deze visio Dei wordt in de Middeleeuwen algemeen als het doel van het eeuwige leven gezien. De eeuwige zaligheid bestaat in het bezitten van het hoogste goed. Bonaventura zegt bijv.: „... beatitudo aeterna consistit in habendo summum bonum, et hoc est Deus ..." [5]).

Dante

Een duidelijk beeld van de middeleeuwse gedachten over tijd en eeuwigheid vinden wij in de „Commedia" van Dante, „het machtigste dichtwerk, dat de middeleeuwen hebben voortgebracht" [6]). Het is niet eenvoudig uit te maken in hoeverre de symboliek bij hem een rol speelt, en als dichter was hij niet trouw aan een denksysteem. Toch wordt tegenwoordig vrij algemeen erkend, dat Thomas en Albertus Magnus een grote invloed op hem hebben gehad. Al of niet via Thomas zijn er ook Arabische [7]) en neoplatonische [8]) invloeden merkbaar. Dante ziet een tegenstelling tussen het aardse als zinnelijk (en dus minderwaardig) en het hemelse als aetherisch (en dus hoger), maar er

---

[1]) Duns Scotus, Sententiae Lib. III, VII q. 3. Thomas, Summa Theol. III, 1, 3.
[2]) G. C. Berkouwer, Het werk van Christus, 1953, 25.
[3]) H. Berkhof, Schepping en voleinding, in: Woord en Wereld, 1961, 232.
[4]) Duns Scotus, De Cogn. Deit, q. 1.
[5]) Bonaventura, Breviloquium.
[6]) H. Berkhof, Geschiedenis der Kerk, [4]1947, 123.
[7]) K. Schilder, Wat is de hemel? [2]1954, 9 noot 1.
[8]) id., 202.

is soms zoveel nawerking van de aarde in zijn hemel, dat de belofte: „God zal alle tranen afwissen" in de knel komt. Dat ligt bij Thomas anders. Toch kunnen wij — ook toegespitst op zijn kijk op tijd en eeuwigheid — het over dit gehele dichtwerk uitgesproken oordeel onderschrijven: „Hij heeft stellig invloed ondergaan van de grote visie van Thomas van Aquino, zonder zich er echter een ogenblik door gebonden te voelen" [9]). Nooit eerder is het eeuwige leven zo aanschouwelijk en beeldend beschreven. Wij mogen de invloed daarvan niet onderschatten. De concreetheid waarmee Dante het eeuwige leven uittekent, mogen wij niet zonder meer op de rekening van zijn dichterschap schrijven. Het is niet de dichterlijke vrijheid, die hem zo concreet over de eeuwigheid doet schrijven, maar *het is het christelijk verzet tegen de abstractie vaneen tijdloze eeuwigheid dat hem tot zijn dichterlijke vrijheden verlof geeft.* Het is zeer eenzijdig om hem in de hoek van het neoplatonisme te laten staan, hoezeer de contrastering van natuur en genade hem ook beheerst heeft. Wij vinden bij hem óók een bijbelse visie op tijd en eeuwigheid waarin antieke wijsheid als dwaasheid ontmaskerd wordt. Chr. Bourbeck noemt zijn dichtwerk een boek waarmee „*das christliche Verständnis der Zeit* zum höchsten künstlerischen Ausdruck gekommen ist" [10]). Dante beschrijft bijv. Farinata en Cavalcante in het eeuwige leven zo, dat zij zich beiden hun aards leven als een nog geheel tegenwoordig leven herinneren. Wel is deze methode voor een deel een dichterlijke vrijheid, nodig om door het beschrijven van helse en hemelse de aardse toestanden te hekelen, toch heeft ook de christelijke visie op de verhouding van tijd en eeuwigheid hier iets mee te maken. In het voetspoor van Auerbach zegt Chr. Bourbeck over bepaalde personen uit de Commedia: „Ihr jenseitiges Sein ist zwar endgültig und ewig, aber nicht geschichtslos . . ." en: „So ist Zukunft und Vergangenheit gleichermassen gegenwärtig im Jetzt, nicht durch den selbstherrlichen Entschluss des Menschen, sondern durch seine Betroffenheit von dem, „der da ist und der da war und der da kommt" [11]).

Overigens moet gezegd worden, dat Dante zich niet geheel van het kwaadspreken over de tijd wist te bevrijden. Het Empyreum, dat hij aan Thomas ontleent, is volgens hem „eindig" in zijn naar beneden gekeerde zijde, en „oneindig" is zijn naar God gekeerde zijde. Deze vréémde theorie bewijst de verwarring, waarin hij terecht komen moest, toen hij de continuïteit van de tijd èn de scholastiek van Thomas trachtte te combineren. *Zijn Empyreum met twee zijden is een beeld van hem zelf.* Het is alsof hij de scheidslijn tussen de Bijbel en de scholastiek tot in de hemel projecteert, zodat de hemel twee gezichten krijgt. Bovendien wil hij de mens laten deel krijgen aan Gods boventijdelijke eeuwigheid „dove s'appunta ogni ubi ed ogni quando" [12]).

[9]) F. W. v. Heerikhuizen, a.w. I, 142. J. Baillie (in: And the Life Everlasting, 1936, 200), schrijft over boeken zoals de Commedia: „These are all works of licensed religious imagination and are not concerned at all with doctrinal or dogmatic statement. They are designed not to extend our knowledge but to nourish our piety."

[10]) Chr. Bourbeck, Die Struktur der Zeit in heutiger Dichtung, 1956, 7.

[11]) id., 7.

[12]) „Waar elk waar en elk wanneer tot een punt wordt", Paradisio, canto XXIX. Bedenkelijk is het enthusiasme van Troeltsch voor Dante. Hij noemde de Commedia

Joachim de Fiore

Een geheel nieuwe visie op de *tijd* bracht Joachim de Fiore door zijn verwachting van een laatste stap van de Voorzienigheid om te komen tot een vervulling van het heilsgebeuren binnen het kader van de wereldgeschiedenis. Vergeleken bij Augustinus en Thomas is dit een novum [13]). Joachim ziet het verloop van de tijd ingedeeld in perioden die gescheiden worden door overgangen naar hogere stadia, terwijl Augustinus en Thomas uitgingen van een historisch feit, éénmaal geschied. Montanus had al een nieuwe tijdsleutel van drie perioden, maar Joachim legt er nog sterker de nadruk op dat de eindtijd binnen de geschiedenis valt [14]). In het derde rijk komt de ecclesia spiritualis; dan is de mensheid volmaakt, geestelijk. Dit klinkt nogal abstract, maar deze ecclesia spiritualis is zeker niet als tijdloos gedacht. De tijdloze christelijke waarheid wordt volgens Joachim gekend door de intelligentia spiritualis waaraan de intelligentia historica gesubordineerd wordt. „Aan die enkele gebeure word slegs in hulle relasie tot die idee waarop dit antisiperend gerig is, ewige duur toegeskryf" [15]). In de Bijbel gaat het niet om gebeurtenissen qua gebeurtenissen, maar om de geestelijke betekenis. „Deur die historiese data egter nie op te los in allegoriese data nie, maar juis die relasie daartussen vas te stel, verkry sy allegorieë historiese aanknoping en die historie self relatiewe waarde" [16]). De ecclesia spiritualis is evenals de beide testamenten een historische werkelijkheid. „Vanuit hierdie eindtoestand van die historiese totaalproses en nie vanuit 'n supra-temporele, idealisties-logiese denkvlak is die diepere (en juiste) betekenis van beide voorafgaande testamente te verstaan.. Die spiritualis intelligentia is die tydlose geestelike prinsipe met 'n historiese substraat waarop die tydelike gebeure van die voorafgaande fase geprojekteer word.. In die geskiedenis is die eschatologie die ontwikkelende prinsipe en vir die eschatologie is die geskiedenis die feitelike substraat" [17]). Het eschaton is hier niet de abrupte aanvang van iets dat totaliter aliter is. Daarom noemen wij Joachim in dit overzicht. Hij spreekt niet kwaad van de tijd zoals de meeste anderen dat doen. Al verwerpen wij zijn geschiedenisbeschouwing, waardoor Christus slechts een tijdelijke verschijning wordt, een ontwikkelingsstadium in het Goddelijk ontplooiingsproces, wij constateren dankbaar dat hij tegenover de tegen de tijd gerichte en individualistische beschouwingen over het eeuwige leven de historische en kosmische aspecten laat zien

---

het grote eschatologische leerboek der christenheid, al moeten Dante's gedachten — zoals over de continue ontwikkeling in het Jenseits — z.i. verder uitgewerkt worden. Vergelijk hierover: C. Stange, Das Ende aller Dinge, 1930, 38—39.

[13]) Vergelijkingen tussen Augustinus en Joachim geven o.a. K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, hfdst. VIII en F. L. Polak, De toekomst is verleden tijd, ²1958, I 96 v. Over Joachim: G. v. d. Leeuw, Tijd en eeuwigheid, in: Onze Eeuw, I, 83. Augustinus gaf ook reeds een indeling in drie tijdperken (vóór de wet, na de wet en sedert de genade) met een opgaande lijn, maar hij gaf er geen duidelijke tekening van. Cf. Locher, a.w., 155.

[14]) Joachim, Expositio in Apocalypsim, 1527.

[15]) J. A. Heyns, Die grondstruktuur van die modalistiese triniteitsbeskouing, 1953, 91.

[16]) id., 92.

[17]) id., 97—100.

en niet meer Rijk en Kerk gelijkstelt [18]). Het is uit reactie tegen *zijn* visie dat de Kerk in de Middeleeuwen weer nadrukkelijk er op gaat wijzen, dat zij een onveranderlijk karakter heeft, zodat niet over een ophanden zijnde crisis, maar over het eeuwige fundament gesproken moet worden. Ondanks deze reactie werd het eschatologisch verlangen nooit geheel geblust. Het is bepaald onjuist om de Middeleeuwen als een periode van stilstand te beschouwen. Er was steeds weer bewéging. De spirituele franciscanen hebben opnieuw het eschatologisch heimwee doen ontbranden. Een massaal doodsgevoel deed telkens weer de gedachten naar het eeuwige leven uitgaan [19]). Anderzijds kwam er onder invloed van de monniken meer aandacht voor een nieuw leven op *aarde*, in de menselijke samenleving. Deze twee lijnen komen samen in het middeleeuws chiliasme, dat allereerst een *boeren*-chiliasme was [20]).

Mystici en ketters

Een onderwerp apart is de *mystiek*. Er wordt gezongen in een middeleeuwse hymne op de Drieëenheid:

Hier ist ein Ring,
der nie anfing,
und stille schwebt sein innrer Punkt.
— — — — — —
Auch gibt es dort
nicht Zeit, nicht Ort.

Dat kunnen wij meezingen, voorzover het hier gaat over God Die boven alle tijd verheven is. Maar het tweede couplet kan ons niet over de lippen komen. Daar wordt aan de mens geadviseerd om de tijd achter zich te laten:

— — — — — —
lass Ort, lass Zeit!
auch Sinnbild weit!
geh ohne Weg
den schmalen Steg,
So kommst du auf der Wüste Spur [21]).

Hier wordt met even zovele woorden miskend dat Christus zegt: Ik ben de Weg, Wij kunnen de bijbelse meditatio futurae vitae en de mystiek wellicht niet beter tegenover elkaar stellen dan door dit woord van Christus te plaatsen tegenover het „geh ohne Weg" uit deze hymne. In het kwaadspreken over de tijd doen scholastiek en mystiek niet voor elkaar onder.

Soms werd men in de Middeleeuwen even opgeschrikt door ketterijen over

---

[18]) cf. W. Nigg, Das ewige Reich, 1944, 169.

[19]) cf. E. Döring-Hirsch, Tod und Jenseits im Spätmittelalter, 1937. Een beklemmend beeld hiervan geeft Ingmar Bergmans film „Het zevende zegel". Cf. J. Huizinga, Herfsttij der Middeleeuwen, 190: „Geen tijd heeft de doodsgedachte met zoveel nadruk voortdurend aan allen opgedrongen als de vijftiende eeuw".

[20]) Zo o.a. Polak a.w., 100, die echter ten onrechte vervolgt: „Aan deze agrarische rebellie ontspringt ook de Reformatie".

[21]) Bij G. v. d. Leeuw, Tijd en eeuwigheid, in: Onze Eeuw, I, 95.

het eeuwige leven: de Katharen loochenden de opstanding, Scotus Erigena loochende de plaatselijkheid van de hel en de uiterlijkheid van de straf, zelfs pausen als Paulus III en Julius II loochenden de hel, kardinalen als Ubaldini zelfs het voortbestaan [22]). Met name de strijd rondom Johannes XXII riep spanningen op. Hij leerde, dat de visio Dei pas na de resurrectio carnis mogelijk was. Maar Benedictus XII veroordeelde dit standpunt in de bul „Benedictus Deus" en bevestigde de kerkleer: al vóór de opstanding aanschouwen de zielen de „divina essentia", „nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude clare et aperte eis ostendente" [23]). Wij kunnen daarop hier niet nader ingaan, omdat het ons vooral te doen is om de kwesties over tijd en eeuwigheid. Mystici noch scholastici hebben oog gehad voor de continuïteit van de tijd in het eeuwige leven. Zal de Reformatie hierin verandering brengen?

---

22) Zie bijv. Th. Kliefoth, Chr. Eschat. 1886, 22.
23) Denzinger 530. Zie G. C. Berkouwer, De Zonde, II, 1960, 336, en De Wederkomst van Christus, I, 1961, 55 v. En: Lexikon für Theol. und Kirche, I, 1957, 586 s.v. „Anschauung Gottes".

II. BESCHOUWINGEN OVER HET EEUWIGE LEVEN TIJDENS EN NA DE REFORMATIE

1. Verzwakking en vervaging?

Meermalen heeft men opgemerkt, dat de eschatologische verwachting bij de reformatoren *te zwak* zou zijn geweest. Rasker zegt over hen: „. . . bij wie immers ook wel van verbleking der eschatologische verwachting gesproken kan worden, zoals ook in de Heid. Catech. en de Conf. Belg. het geval is" (hij bedoelt natuurlijk niet dat deze geschriften ook over die verbleking zouden spreken, maar dat zij het tekort van de reformatoren weerspiegelen) [1]. Heering beweert: „Ook aan reformatorische zijde bleef het eschatologisch karakter van het christelijk geloof zwak" [2]. Faber schrijft: „Deze eschatologische achtergrond (die er was bij de oudste christenen) is in de Reformatie vervaagd. In stede van haar te openen sluit het hoofdstuk over de laatste dingen (τα ἐσχατα) Calvijns „Institutio". Overgebleven is het besef, dat de zaligheid alleen van God uit komt en dat zij in de toekomst eens zal worden verkregen. Op de vraag, waarin deze zaligheid bestaan zal, vinden wij in het reformatorische denken een vaag antwoord. Tegenover de breuk van de zonde staat „de eenheid met God", maar dit zegt weinig, evenals de woorden „het eeuwige leven"." [3]) Barth oordeelt: de reformatoren „haben insbesondere von der Vergebung der Sünden in so angemessener Weise zu reden gewusst, dass ihnen und ihren Zeitgenossen das Entscheidende, was über die Auferstehung des Fleisches und über das ewige Leben zu sagen ist, als dort mitgesagt erscheinen konnte. Man wird es aber immerhin als eine Schwäche der Reformationstheologie bezeichnen dürfen, die sich später und bis in unsere Tage hinein gerächt hat: dass sie der im Alten und im Neuen Testament wohlbegründeten Weisung des Symbols, alles unter dem Gesichtspunkt der Gegenwart Gesagte unter dem Gesichtspunkt der Zukunft gleich noch einmal zu sagen, nicht nachdrücklicher, als sie es getan hat, Folge leistete" [4]. Zelfs aan het Credo, dat zij zo vaak besproken hebben, zouden de reformatoren dus tekort gedaan hebben. Zij zouden telkens maar één woord hebben gezegd, als het apostolisch symbool er twee gebruikt. Over de door het piëtisme herontdekte eschatologie zegt Barth: „eine Erkenntnis die . . . sogar die Reformatoren zu ihrem Nachteil weniger bewegt hat" [5]. Elders zet hij uiteen hoe de reformatoren eenzijdig het accent gelegd zouden hebben op Gods *vóór*-de-tijd-zijn ten koste van Zijn *na*-de-tijd-zijn.

---

1) A. J. Rasker, in: Woord en Wereld, opgedragen aan Miskotte, 1961, 171 noot 4.
2) G. J. Heering, De verwachting van het Koninkrijk Gods, 1952, 42.
3) H. Faber, De geschiedenis als theologisch probleem, 1933, 132.
4) K. Barth, Credo, 1936, 140.
5) id., Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 1947, 113.

De Hervorming hield zich zo bezig met „*uit* Hem zijn alle dingen", dat daardoor het eschatologische perspectief van „*tot* Hem zijn alle dingen" te weinig gezien werd [6]). In dezelfde geest schrijft Kraft: „Die schroffe Prädestinationslehre war einer Betonung der Eschatologie ohnehin nicht günstig" [7]). Aulèn heeft waarschijnlijk ook al het oog op de Reformatie, als hij zegt, dat het begin van de ontbinding van het eschatologisch motief niet in de Verlichting, maar in de theologie van de orthodoxie ligt, die van de eschatologie een aanhangsel maakte [8]).

Velen zijn het er dus over eens, dat de leer van de laatste dingen in de Reformatie niet voldoende tot haar recht zou zijn gekomen: verbleekt, zwak, vervaagd, weinig-zeggend, een aanhangsel. En als reden daarvoor wordt dan vooral genoemd, dat de reformatoren zich hoofdzakelijk met de soteriologie hebben bezig gehouden en eenzijdig het accent gelegd hebben op de rechtvaardiging (Luther) en de verkiezing (Calvijn). Hier sluit een tweede punt van kritiek nauw bij aan. Men verwijt de reformatoren, dat zij — voorzover zij dan wèl de laatste dingen aan de orde hebben gesteld — daarover *niets nieuws* te berde gebracht hebben. Soms wordt dit eenvoudig als een feit geconstateerd, terwijl de lezer zelf mag concluderen, in hoeverre dit als een verwijt moet worden opgevat. Köstlin beweert, dat Luther over de laatste dingen geen (positieve) nieuwe gedachten heeft gegeven, hoewel hij (negatief) het vagevuur bestreed [9]). Volgens Troeltsch behield de Reformatie — „unvollständig" — de katholieke eschatologie, met uitzondering van het vagevuur [10]).

In het hierna volgend overzicht zal worden aangetoond, dat al deze kritiek *onjuist* is. Wel is het waar, dat de reformatoren niet een aparte „leer der laatste dingen" hebben opgesteld [11]). Maar de eschatologische verwachting neemt in hun leven en denken een zeer grote plaats in, en al hebben zij niet iets nieuws geleerd vergeleken bij de eerste christenen, zij hebben tegenover de Middeleeuwen méér nieuwe dingen naar voren gebracht dan alleen de verwerping van het vagevuur. Het zal blijken, dat hun accentueren van rechtvaardiging en verkiezing in plaats van belemmerend juist vruchtbaar gewerkt heeft voor hun uitzicht op het eeuwige leven. Polman zegt terecht: „In rustige dogmatische bezinning over de Schriftgegevens schoten zij hier en daar te kort, maar in de praktische beleving van de toekomst des Heren blijven zij ieder kind van God ten voorbeeld" [12]). Bovendien moeten wij er rekening mee houden, dat zij voor „rustige dogmatische bezinning" niet altijd de gelegenheid hadden, omdat de eschatologie in hun dagen in het licht stond van de brandstapel.

---

[6]) id., Kirchl. Dogmatik II, 1, 1940, 712.

[7]) H. Kraft, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, II^3, 1958, art. Eschatologie, dogmengeschichtlich, 679.

[8]) G. Aulèn, Het christelijk Godsbeeld, vert. J. Henzel, 1929, 360.

[9]) J. Köstlin, Luthers Theologie, II^2, 1883, 564.

[10]) cf. C. Stange, Das Ende aller Dinge, 1930, 37. Volgens Kliefoth heeft de Reformatie alleen vanuit de soteriologie nader nagedacht over de tussentoestand, maar de andere eschatologische leerstukken zonder meer van de oude Kerk overgenomen, Chr. Eschat. 1886, 24.

[11]) cf. A. D. R. Polman, Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis, IV, 308.

[12]) id., 309.

Dit wil overigens niet zeggen, dat wij alle woorden van *waardering*, die er — tegenover de critici — voor de eschatologie van de reformatoren zijn uitgesproken, volledig zouden kunnen onderschrijven. Ook hier doet zich het meermalen te constateren feit voor, dat men de *eigen* visie in die van de reformatoren terugprojecteert. Tillich, die de Rooms-Katholieke Kerk als „ein Stück in sich ruhender Endlichkeit" beschouwt, waardeert in Luther, dat deze dáártegen de strijd begon in naam van het „schlechthin jenseitig Göttliche" [13]). En zo zijn er meer, die Luther hoofdzakelijk waarderen als voorloper van bijv. Barth, om niet te zeggen van zichzelf. Scholten beweert, dat Calvijn de mens door de natuurlijke Godskennis tot het geloof aan het toekomende leven laat komen. Hij citeert de Institutie: „Notitia Dei debet ad spem quoque futurae vitae nos experge-facere et erigere", en roept dan uit: „Ziedaar de leer van Kalvijn ten aanzien van het vermogen der rede en van het regt der natuurlijke godgeleerdheid" [14]). Zo wordt Calvijn ingelijfd bij de theologen uit de eeuw van Scholten zelf. Dergelijke waardering doet aan de reformatoren evenzeer te kort als de genoemde kritiek.

2. Luther over tijd en eeuwigheid

Wij willen nu nagaan hoe Luther over tijd en eeuwigheid denkt. Het is al meer dan eens opgemerkt, dat Luthers *rechtvaardigingsleer* grote invloed heeft op zijn eschatologie. Maar daarbij worden dan vaak bepaalde verbanden tussen deze beide onderwerpen over het hoofd gezien, die met name bij het onderzoek naar zijn visie op de eeuwigheid van grote betekenis zijn. Op zichzelf is het juist, dat er een rechte lijn getrokken wordt van de soteriologie naar de eschatologie. Als Van Ruler over de eschatologie spreekt, zegt hij: „Alles komt hier aan op de categorie der verzoening" [1]). En Barth poneert: „Eschatologie ohne Rücksicht auf die reformatorische iustificatio impii ist eben keine Eschatologie" [2]). Alleen al daarom is het nodig om in het kader van deze studie iets te zeggen over het verband tussen de justificatie-leer en de eschatologie. Maar daar komt iets bij. Luther vat zijn visie op de rechtvaardiging samen in de formule: „simul justus et peccator". Het woordje „simul" heeft met de *tijd* te maken, en — wij denken onwillekeurig weer even aan de definitie van Boëthius — wellicht ook met de *eeuwigheid*. Wij komen dus voor de vraag te staan, of de rechtvaardigingsleer van Luther een bepaalde beschouwing over tijd en eeuwigheid bevat, die in zijn eschatologie is terug te vinden. Heeft het „simul" soms een overheersende invloed op zijn eeuwigheidsbeschouwing? Is het ten onrechte, als Boëthius ons weer in de gedachten komt? Wij zouden bij de bespreking van Luthers eeuwigheidsbeschouwing natuurlijk ook een andere weg kunnen volgen. Wij zouden eerst kunnen nagaan, wat hij over het

---

[13]) cf. M. H. Bolkestein, Iets over de Kairos-idee bij Paul Tillich, in: Vox Theologica, '35, 41.
[14]) J. H. Scholten, De leer der Hervormde Kerk, I[4], 1861, 289.
[1]) A. A. v. Ruler, De vervulling van de wet, 56.
[2]) K. Barth, Die protestantische Theologie im 19 Jhrh., 482.

eeuwige leven schrijft, over de tussentoestand en de voleinding. Dan zou onmiddellijk al de vraag aan de orde kunnen komen, of hij oog heeft voor de continuïteit van de tijd. Maar het is beter, dat wij beginnen met zijn rechtvaardigingsleer. Dan zijn wij meteen in het hart van zijn theologie. Dan kunnen wij zien hoe van dááruit de lijnen lopen naar andere onderdelen. Luther zelf is ook allereerst met de vragen over tijd en eeuwigheid in aanraking gekomen bij het doordenken van de justificatie-problematiek.

De Lutherse formule „simul justus et peccator" wordt door vele calvinisten aanvaard. Men stelt dan niet de vraag, of dit „simul" wellicht een onbijbels tijdsbegrip tot achtergrond heeft, maar gaat uit van de gedachte dat God ons als zondaren rechtvaardigt en dat wij toch zondaren blijven. Hoe zou er vanuit de Bijbel bezwaar gemaakt kunnen worden tegen de uitspraak dat wij zowel rechtvaardigen als ook zondaren zijn? Is de perfectionist niet de enige die hier protesteren moet? Maar — wij staan voor het feit dat door één calvinist een bijzonder scherpe kritiek op de simul-formule wordt uitgeoefend, — een kritiek waarvan wij ons op het eerste horen verbaasd afvragen, of hier niet een onschuldige formule te zwaar belast wordt. Als Popma de idee bestrijdt dat Jezus Christus bij zijn hemelvaart boven de kosmos wordt verheven en dat de profane wereld op deze wijze door Christus als de heilige wereld weggedrongen wordt, merkt hij op: „Deze gedachte leeft centraal in geheel de lutheraanse theologie, in het „simul iustus ac peccator"... : de rechtvaardiging bestaat dan daarin, dat het zondaar-zijn als wereld-zijn wordt weggedrongen door het rechtvaardigzijn als Christus-zijn", en hij spreekt dan van een akosmistische Jezus-mystiek: Christus neemt de plaats in van de zondaar. „De gedachte van „simul iustus ac peccator", d.w.z. in de heilige tijd rechtvaardig en tegelijk in de profane tijd een zondaar, is geheel in strijd met de Bijbelse leer van de dagelijkse bekering in al haar onbegrijpelijkheid. De gerechtvaardigde hoort in de profane tijd eigenlijk niet meer thuis, vandaar dat hij naar Luther's gedachte niet aan de wet is onderworpen, maar zich uit goedwilligheid aan haar onderwerpt" [3]). Popma legt hier dus verband tussen het „simul" en de leer van de ubiquiteit van Jezus' lichamelijk bestaan. Hij waagt de gissing dat het motief van de voorkeur van de lutheraanse groep voor de communicatio idiomatum zou kunnen zijn, dat deze groep zich de redding van de zondige wereld niet anders kon voorstellen dan als een volstrekt radicale „kerstening", een Christus-wording waarbij de kosmos wel kosmos blijft, maar tevens Christus wordt [4]). In het „simul" zou een paradoxale leer uitgedrukt worden, een leer van twee werelden die nu nog dooreenliggen maar waarvan de ene straks zal moeten wijken. „Evenwijdig aan de idee van de Christen als vrij van de wet Gods ligt de idee van de Christus als boven de scheppingswet verheven. Het mensen leven is alleen daar „echt", waar de lichamelijke ubiquiteit van Christus door het geloof wordt aangenomen. Dit brengt in beginsel mee, dat huwelijk, gezin, staat, bedrijf, kunst en wetenschap als zodanig bedorven en minderwaardig zijn en slechts door de begeleiding van Christus' lichamelijke alomtegenwoordigheid hun men-

---

[3]) K. J. Popma, Levensbeschouwing, II, 335.
[4]) id., 333.

selijke zin kunnen krijgen. De idee van *wereldverachting* is hier present. De oude middeleeuwse gedachte van natuur tegenover bovennatuur krijgt hier een ander accent en een andere vorm, maar ze bestaat voort" [5]). Het gaat Popma in zijn kritiek op het „simul" om het feit *dat er maar één wereld is.* Het „simul" verraadt z.i., dat Luther twee werelden bij elkaar probeert te brengen, terwijl wij toch in één wereld achtereenvolgens en onderscheidenlijk gerechtvaardigden en zondaars zijn [6]). Met dit „achtereenvolgens" wil hij de volharding der heiligen niet loochenen, maar hij wil de belijdenis daarvan niet weergeven met een boventijdelijk „simul". Het „onderscheidenlijk" kan z.i. in het „simul" niet tot zijn recht komen. Hij maakt hier en daar terloopse opmerkingen over de simul-formule; als wij die bijeenvoegen, krijgen wij een vrij duidelijk beeld van zijn bezwaren. Hij heeft niet altijd dezelfde bezwaren op het oog, maar wel hangen zij alle met elkaar samen. Zo schrijft hij: „Ik kan nooit tegelijk gerechtvaardigd en zondaar zijn: als ik zondig, ben ik ongerechtig. We lezen hierover iets in Ezech. 3 : 16—21: daar wordt de idee van simul iustus ac peccator radicaal afgewezen . . . Het calvinisme vindt geen rust in een *paradox;* het wijdt de eerste en laatste aandacht aan de discontinuiteit van de dagelijkse bekering, en erkent daarbij, dat wij niet verder kunnen zien: wij weten niet hoe God van onze discontinue geloofs- en bekeringsdaden een continuïteit maakt, die we de *volharding* der heiligen noemen. De idee van „simul iustus ac peccator" onderstelt een boventijdelijk standpunt, dat nooit door een mens kan worden ingenomen" [7]). Hij ziet in het „simul" dus een miskenning van tijd en geschiedenis. „De kerk is zowel dwalend als op de rechte weg lopend", zegt hij elders. Is dat niet hetzelfde als wat in het „simul" wordt aangeduid? Hij zou dit ontkennen, want er volgt: „ze bestaat in de tijd tussen Christus' komst en wederkomst in de strijd om haar kerk-zijn" [8]). Hij ziet blijkbaar in het „simul" geen plaats voor deze *tijd* en deze *strijd.* Wij moeten z.i. in één adem zeggen: denk niet dat ik het gegrepen heb, en: wij die volmaakt zijn. Is dat „in één adem" niet hetzelfde als „simul"? Hij zou dit opnieuw ontkennen, want hij spreekt over dit *niet* volmaakt — *wel* volmaakt in verband met de *strijd* van de kerk om kerk te zijn, die ook haar in-de-*tijd*-zijn betreft [9]). Maar ontkent Popma dan, dat wij rechtvaardig zijn *èn* elk ogenblik in de tijd tussen geboorte en sterven zondaren zijn? Dat niet, maar hij wil deze tweespalt niet in een „simul"-formule weergeven, omdat ons over dit „tegelijk" *geen beschikking is gegeven.* Het „simul" doet hem denken aan Boëthius' definitie van de eeuwigheid Gods „waarin de woorden „tota simul vitae possessio", een algeheel-tegelijk levensbezit, fungeren ten bate van een religieuze illusie omtrent 's mensen mens-zijn, dat bij machte zou wezen om de diepten Gods te peilen" [10]). De aanklacht is er elke dag, en de vrijspraak is er elke dag, — maar „tegelijk" kunnen wij niet zeggen [11]). Hij hóórt in het „simul"

5) id., 341.
6) cf., id., III, 85.
7) id., II, 340.
8) id., III, 66.
9) id., 85.
10) id., 229.
11) id., 310.

dus méér dan de belijdenis dat wij elke dag vallen en weer opstaan. Hij hoort er in: „een identiteit van vallen en opstaan" [12]). Daarom moet hij het „simul" een miskenning van de werkelijkheid van de tijd en de feiten noemen. Het is een vervalsing van de feiten om te zeggen dat wij *tegelijkertijd* verkoren en veroordeeld zijn, want zonde is geen gerechtigheid.

Wij staan voor de vraag, of deze scherpe kritiek aan Luthers bedoeling recht laat wedervaren. Om die vraag goed te kunnen beantwoorden, moeten wij eerst trachten een korte samenvatting van deze kritiek te geven. In de simul-formule gaat het volgens Popma om een grijpen naar Gods boventijdelijke visie op de gerechtvaardigde zondaar in een paradox over de identiteit van vallen en opstaan in twee bij elkaar gebrachte werelden, waarvan de ene wereld de andere verdringt.

Als wij op deze wijze zijn belangrijkste bezwaren in één zin bijeenzetten, kunnen er vele vragen opkomen. Zijn deze bezwaren wel met elkaar te combineren? Als er sprake is van Gods boventijdelijke visie, kan er dan ook sprake zijn van een identiteit van vallen en opstaan? Ook vanuit de eeuwigheid bezien blijft vallen vallen. Kan Luther, als hij een weergave van Gods boventijdelijke visie bedoelt, ook een identiteit van vallen en opstaan bedoelen? Hoe is de verhouding tussen het *paradoxale* karakter, dat Luther in deze spreuk ziet, en zijn mening over deze *identiteit?* Hoe is de verhouding tussen het *bij-elkaar-brengen* van twee werelden in deze spreuk èn de in deze spreuk weergegeven *verdringing* van de ene wereld door de andere? Hoe is de verhouding tussen deze *verdringing* en de *miskenning* van de *strijd* en de tijd? Wat is het eigenlijke *verschil* tussen Popma's „er is *één* wereld en *één* tijd" en Luthers „simul", dat ook op één tijd in één wereld schijnt te wijzen? Wat is het eigenlijke *verschil* tussen Popma's „in één adem" en Luthers „simul"? Wanneer wij vragen, bij wie van beiden het te doen is om éénheid en bij wie om tweeheid, dan moeten wij goed onderscheiden: Popma gaat ervan uit dat rechtvaardig-zijn en zondaar-zijn *twee* zaken zijn in *één* wereld en dat Luther *wat twee is tot één maakt en wat één is tot twee.* Het is nu duidelijk, dat de bezwaren tegen het „simul" wat verwarrend kunnen lijken voor wie niet onderscheidt *dat Popma in dit „simul" zowel het tot-één-maken-van-twee als het tot-twee-maken-van-één leest.* Zo kan hij schrijven over het bij*één* brengen van *twee* werelden met evenveel bezwaar tegen „bij*één*" als tegen *„twee"*. Hij is niet tegen het *bijeenbrengen* van twee werelden omdat hij ze *uiteen* wil houden. Hij heeft geen bezwaar tegen die *twee* werelden, omdat hij ze *bijeen* wil brengen. Maar hij ziet een àndere eenheid en een àndere tweeheid. Wat de *tijd* betreft, leest hij in het „simul" dus de „eenheid" van een *boventijdelijke* visie èn de tweeheid van een *heilige tegenover* een *profane* tijd. Zelf stelt hij daartegenover dat onze tijd en Gods eeuwigheid *twee* zijn en dat wij *één* tijd hebben.

Vragen als: hoe kan Popma met zijn kritiek op „simul" nu ontkennen dat wij *in dezelfde tijd* zowel gerechtvaardigden als ook zondaren zijn? of: hoe kan hij met zijn kritiek op twee werelden er nu bezwaar tegen maken dat gerechtvaardigd-zijn *tegenover* zondaar-zijn staat? hebben dus geen enkele zin. Hij

---

12) id., 345.

stelt niet eenheid tegenover tweeheid, of andersom, maar hij protesteert tegen een bepaalde eenheid en tegen een bepaalde tweeheid, omdat hij een andere eenheid en een andere tweeheid ziet. Bovendien ziet hij een bepaalde *samenhang* tussen de door hem bestreden eenheid en tweeheid: in het „simul" worden twee werelden bij elkaar gebracht, alsof de mens al *vanuit één wereld zijn situatie in twee werelden* zou kunnen bezien. Misschien kunnen wij zeggen dat volgens Popma het „simul" niet alleen een paradox is, maar een ontmoetingspunt van twee paradoxen: vanuit het niet-meer-in-de-profane-tijd-zijn beziet de christen het dooreenliggen van het heilige en het profane. Popma's bezwaren zijn alleen goed te combineren, als wij aannemen dat hij in het „simul" een dubbele bodem ziet. Uitgetild *boven* het dooreenliggen („simul") beziet de christen het *dooreenliggen* („simul"). De christen kan twee werelden bijeenbrengen in één formule, *omdat* hij al vanuit één wereld kan oordelen. In wezen is dit bijeenbrengen en dit vanuit-één-wereld-oordelen hetzelfde („simul"), en ook dat is een paradox. Omdat de christen reeds in de heilige tijd is, weet hij dat hij tegelijkertijd in de heilige en in de profane tijd is: de paradoxen struikelen over elkaar, maar daar moeten paradoxen tegen kunnen. Doordat Popma zijn bezwaren niet combineert en uitwerkt, kan men hem misverstaan. Men kan uit zijn opmerking dat *ons* geen beschikking gegeven is over het „simul" afleiden, dat God z.i. *wèl* de door Luther bedoelde visie op de christen zou kunnen hebben, wat dan weer niet klopt met zijn opmerkingen over twee bijeengebrachte werelden en een identiteit van vallen en opstaan. Wij weten niet wat het betekent om in Gods eeuwigheid te delen, maar wij weten in elk geval wel dat het *niet* een overschrijden van Gods eigen wetten of een ingaan tegen Zijn eigen openbaring kan betekenen. Popma kan niet bedoelen dat wij hier geen „simul" *kunnen* zeggen, maar dat wij dit „simul" niet *mogen* zeggen, — afgezien van de kwestie of verlangen naar deïficatie *verboden* is o.a. omdat deïficatie niet *mogelijk* is. Wie het „simul" overneemt, stelt zich niet aan God gelijk, maar plaatst zich tegenover God. De opmerking dat wij geen beschikking hebben over dit „simul", slaat dus hier op: dat Luther zelf volgens Popma wèl meent in Gods eeuwigheid te kunnen binnendringen. Zo ligt het ook met Popma's uitdrukking: „identiteit van vallen en opstaan". Hij bedoelt niet: stel dat wij Gods eeuwigheidsvisie hadden, dán zou voor ons het vallen en het opstaan identiek zijn. Maar hij bedoelt dat Luther zegt: omdat wij *boven* de tijd staan, ligt er niets *tussen* vallen en opstaan. Wij keren nu terug tot de gestelde vraag: doet Popma aan Luthers bedoeling recht wedervaren?

Vooral als het over Luther gaat, heeft deze vraag een bijzondere zin. Hij is één van degenen, die soms hun best schijnen te doen om verkeerd begrepen te worden. Hij is zeer beweeglijk in zijn denken. Hij doet wel eens uitspraken, die als uitschieters gekwalificeerd moeten worden. Wij bedoelen Popma niet, maar Luther. Bovendien moeten wij rekening houden met een bepaalde ontwikkeling in zijn denken. M. van Rhijn toont aan, dat Luther niet steeds dezelfde visie had op de rechtvaardiging [13]). Wij mogen Luthers eeuwigheidsbeschouwing niet losmaken van het coram-Deo-aspect dat zijn gehele theologie

---

[13]) M. van Rhijn, Studiën over Luthers rechtvaardigingsleer, 1921, 28 vv.

beheerst. Bakker waarschuwt terecht met grote klem: „Het is onmogelijk bepaalde gedachtengangen die Luther heeft, los te maken uit het levende, kerugmatische karakter van zijn theologie, omdat men daardoor onrecht doet aan zijn diepste intenties en zichzelf de weg verspert om deze bedoelingen nog werkelijk te verstaan" [14]). Het gaat niet om bepaalde krasse uitspraken van Luther, maar om zijn diepste intenties. Welke motieven brachten hem tot zijn „simul"-spreuk?

Er is gesproken over het troostmotief, het motief van de geestelijke strijd, het deemoedsmotief en het doxologisch motief [15]). Dat klinkt anders, dan wanneer Popma spreekt over de miskenning van de *strijd* en de *hoogmoed* van het verlangen naar een boventijdelijk standpunt. De vraag is, of de genoemde motieven werkelijk tot hun recht komen in de „simul"-formule. Het motief van de geestelijke strijd is in elk geval moeilijk te verbinden met een identiteit van vallen en opstaan. De mogelijkheid bestaat dat de „simul"-spreuk, hoewel van Luther afkomstig, toch op zichzelf geen recht doet aan de bedoelingen van Luther. Dit is dus voorlopig de belangrijkste vraag: wat bedoelt Luther in dit „simul" tot uitdrukking te brengen?

De bedoelde formule kan op vele manieren geïnterpreteerd worden. Met het oog op de dialectische interpretatie en de opmerking van Grosche, dat de status viatoris ook door Rooms-katholieken met de dialectisch opgevatte formule „simul peccator et justus" kan worden aangeduid, zegt Berkouwer: „Zeg me hóe ge het „simul" interpreteert en ik zal u zeggen, wie gij zijt" [16]). Voor de juiste interpretatie is een grondig onderzoek nodig naar het gebruik van de „simul"-formule bij Luther, en daarvan kan hier uiteraard geen sprake zijn. Maar een kort overzicht is nu toch wel nodig. Hoe kwam Luther aan de genoemde formule? Hij heeft ze in elk geval niet uit de Bijbel gehaald. Men heeft meermalen beweerd dat hij ze van Augustinus zou hebben overgenomen, die immers van „ex quadam parte justus, ex quadam parte peccator" sprak. Maar — dit is nog niet hetzelfde als „*simul* peccator et justus". Wel vinden wij het woord „pars" ook herhaaldelijk bij Luther: „partim peccatores, partim justi". Daar komen wij straks nog op terug.

Maar „simul ...et" kan toch niet „zowel ... als ook" of „deels ... deels" betekenen; in dat geval zou er gestaan hebben: „simul ... simul". Barth legt alle nadruk op het paradoxale *simul*, dat elke kwantitatieve interpretatie uitsluit; hij beroept zich vooral op Luthers woord: „caro et spiritus, peccator et justus, mortuus et liberatus, reus et non reus" en voegt er aan toe: „und zwar beides ganz und beides gleichzeitig" [17]). Van een proces wil hij niets weten.

Volgens Barth hebben de woorden „simul justus et peccator" niets te maken „mit einem Herkules, der immer wieder am Scheidewege steht... Was hier „zugleich" ist, das ist unsere Vergangenheit und unsere Zukunft. Unsere Sünde

---

11) J. T. Bakker, Coram Deo, 69.

15) W. Joest, Paulus und das Lutherische Simul Justus et Peccator, in: Kerugma und Dogma, I, 4, 269—320.

16) G. C. Berkouwer, Simul peccator et justus, in: Geref. Theol. Tijdschrift, 1947, 32.

17) K. Barth, Rechtfertigung und Heiligung, in: Zwischen den Zeiten, 1927.

ist gewesen, unsere Gerechtigkeit kommt" [18]). Als deze interpretatie juist is, heeft Popma gelijk wanneer hij de „partim-partim"-uitspraken van Luther negeert. In de visie van Barth is voor een „partim-partim" geen plaats. De vraag is nu, of Luther zelf ook het „simul" zó opvat, dat zijn „partim" feitelijk waardeloos wordt. Wij zeiden zoëven dat „simul ... et" niet „zowel ... als ook" of „deels ... deels" kan betekenen, omdat er dan „simul ... simul" moest staan. Maar — Luther spreekt ook wel over „simul peccator, simul justus". Brunner citeert de formule in déze vorm: „So wahr Luthers Formel, „simul peccator, simul justus" ist, so gefährlich ist sie auch" [19]). Er is al veel strijd over geweest of Luther het totaliteits-aspect of het partiële op het oog had. Sommigen zeiden dat de tertius usus legis niet zou passen bij de „Totalitäts anspruch des Prinzips „simul iustus et peccator" en anderen, dat Luther ook het „partim iustus, partim peccator" leert en dat daarbij wel de tertius usus behoort [20]). Saarnivaara betoogt „dass Luther, wenn er vom Christen als gleichzeitig *ganz* neu und ganz alt redet, unter dem Gesichtspunkt der Rechtfertigung redet. Aber wenn er unter dem Gesichtspunkt der Heiligung redet, sagt er, ein Christ sei *teilweise* neu und teilweise alt" [21]).

De orthodoxe lutheranen kunnen de „simul"-spreuk *alleen* accepteren in de *betekenis* „partim-partim". „Luthers paradoxale Behauptung, dass die beiden entgegensetzten Urteilen gleichzeitig für den ganzen Christen gelten (Reputative totaliter iusti — revera totaliter peccatores), ist dagegen unter lutherisch-orthodoxem Gesichtspunkt eine Sinnlosigkeit" [22]). De antinomisten beroepen zich op Luthers uitspraken over „duo toti homines" [23]). Heeft Luther twee volkomen tegenstrijdige gedachten willen verbinden? Twee partijen beroepen zich op hem. „Das gemeinsame Prinzip des simul iustus et peccator lies sich in entgegengesetzten Richtungen deuten" [24]). Is dat aan Luther zelf te wijten? Is zijn spreken onder het gezichtspunt van de rechtvaardiging in strijd met zijn spreken onder het gezichtspunt van de heiliging? In hoeverre kunnen dit twee aparte gezichtspunten zijn? Haikola zegt over het „partim-partim": „Diese partielle Gerechtigkeit gilt indessen nur auf irdischem Gebiet, coram hominibus. Vor dem absoluten Gericht Gottes gelten jedoch nur Total-urteile über den Menschen" [25]). Gaat het hier over de twee werelden, die Popma bedoelt? Meent Luther dat wij in de heiliging coram hominibus en in de rechtvaardiging coram Deo zijn? Als Luther de formule partim-partim gebruikt, bedoelt hij daarmee aan te duiden dat de gelovige steeds in een „beweging", een „transire", begrepen is, zoals een zieke in beweging is van de ziekte naar de gezondheid, als het *proces* der genezing begonnen is. Het „partim justus" is geen beperkend oordeel over de gerechtigheid die wij van God ontvangen, maar een oordeel over de spanne tijds van ons nog voor ons liggend aardse leven [26]). De dialec-

18) id., K.D., II, 1, 707.
19) E. Brunner, Vom Werk des Heiligen Geistes, 1935, 57.
20) cf. L. Haikola, Usus Legis, 1958, 9—12.
21) id., 12, noot 18. Zo ook bij: W. Joest, Gesetz und Freiheit, 65 vv.
22) Haikola, a.w., 53.
23) cf. Id., Studien zu Luther und zum Luthertum, 1958, 29.
24) id., Usus Legis, 73.
25) id., 125.
26) cf. R. Hermann, Luthers These Gerecht und Sünder zugleich, 1930, 286.

tische interpretatie van de „simul"-spreuk *doet wel het meest recht aan het wóórd „simul", maar doet geen recht aan Luther.* Wil dat zeggen, dat het woord „simul" ook eigenlijk geen recht doet aan Luthers bedoeling? Is het „simul", dat op totaliteitsbepalingen wijst, in strijd met het „partim-partim"? Juist het woord „simul" moet aantonen dat het óók bij het „partim-partim" om de *gehele mens* gaat. Het gaat om de mens „coram Deo": een uitspraak van *God over* de mens, die de mens *in het geloof* mag nazeggen. „Dit gaan nie hierin om 'n filosofiese beskrywing van die mens nie . . ." [27]). Er is een mysterieuze *samenhang* tussen het geheel-rechtvaardig-*zijn* èn het *worden.* Luther brengt dit o.m. tot uitdrukking in de samenhang tussen „donum" en „gratia". Het *worden,* dat in het begrip „donum" ligt, krijgt alleen vorm en gestalte door de „gratia", waarin de afgeslotenheid en de totaal-heid ligt opgesloten. „Eben dieselbe Sündenvergebung aber ist es, die dies Ganz-gerecht-sein ganz ein Werden sein lässt. „Sein" und „Werden" dürfen dabei dann keinen Widerspruch bedeuten" [28]).

Maar bedoelt Luther dan zoiets als „werde was du bist"? Die spreuk heeft vaak dienst moeten doen als uitdrukking van een dualistisch wereldbeeld: boven het tijdelijke zijn is het eeuwige en pas werkelijk zijnde. Is er bij Luther dan toch een dergelijke achtergrond, een dualisme van tijd en eeuwigheid? Er zijn uitspraken die sprekend lijken op het dualistisch „werde was du bist", dat overigens eigenlijk „sei, was aus dir wird" betekent; maar filosofische speculaties over het worden en het werkelijk zijnde kunnen op geen enkele manier het mysterie van de *vergeving* en van het *geloof* tot uitdrukking brengen, en dáárover schrijft Luther. Daarom gaat het bij hem *niet* om zoiets als „werde was du bist" in de betekenis waarin dit zo vaak gezegd is. Hij ziet de samenhang van zijn en worden in het licht van Gods handelen. En Gods handelen is volgens hem niet „subitaneum" (beperkt tot het ogenblik), maar „continuatum" [29]). Het gaat bij Luther niet om een sfeer van een tijdloos werkelijk *zijn* tegenover het vallen en opstaan in een wereld van schijn, maar hij worstelt met de verhouding tussen „Einmaligkeit" en voortgaande tijd en eeuwigheid. „Kurz, das „einmalige" (weil den geistlichen Tod auf sich nehmende) Erfasst- und Aufgenommen-werden unseres Willens (erg. etwa: der ja immer auf Leben geht) von der bleibenden vita Christi in der fides, ist die in uns angebrochene vita aeterna" [30]). Wij kunnen dit nieuwe leven maar *éénmaal* beginnen en toch het *telkens weer* vernieuwen. Het kan in dit leven tijdelijk verloren gaan, „unbeschadet ihrer Ewigkeit". „Luther leugnet gewiss nicht Schwankungen des inneren Lebens. Aber sein *„Zugleich" greift über alles zeitliche Abwechseln* hinaus" [31]). Dat betekent op zichzelf nog niet, dat hij in het „simul"

---

27) A. J. Venter, Analities of Sinteties?, 1959, 154.
28) Hermann, a.w., 103.
29) cf. id., 104.
30) id., 178 v.
31) id., 228 cf. Luther, E.A. (1828), 17, 211: „Zu Zeiten glaube ich; zu Zeiten glaube ich nicht: zu Zeiten bin ich fröhlich; zu Zeiten bin ich traurig" en id. 113: „Kann man auch aus dieser Freude fallen? Ja; und so bald als wir fallen, ist ewige Pein vorhanden: welche, wie wohl sie in ihrer Art ewig ist, so errettet doch Gott die Seinen daraus. Also bleibet die Freude auch ewig. Aber die Person mag wohl davon fallen, die weil wir auf Erden sind".

de tijd zelf te boven wil komen in een oncreatuurlijke eeuwigheid. Hij wil belijden dat wij het *eeuwige* leven bezitten ondanks onze wisselende gemoedstoestand. Hij wil de samenhang van het blijvende en het proces in formule brengen.

Maar gaat hij hierin niet te ver als men zijn mening kan weergeven met de woorden: „eine in Christus ihrem Ende entgegengehende alte und eine durch ihn heraufziehende, bereits angebrochene, neue Zeit. Wir nennen sie Ewigkeit und sind doch nicht in der Lage, sie restlos zu definieren"? [32]). Het is opvallend dat hier de eeuwigheid als een reeds aangebroken *tijd* wordt aangeduid; maar „een *nieuwe* tijd" — moet dat niet betekenen dat de continuïteit van de tijd geloochend wordt? Staat hier de heilige tijd tegenover de profane? Of wordt hier alleen over de „nieuwe tijd" gesproken, zoals de Bijbel over „de komende eeuw" spreekt? Een „nieuwe tijd" — men kàn daar in lezen: een nieuwe tijdsstructuur die het mogelijk maakt om „simul" te zeggen en om boven de oude tijdsvorm uit te stijgen. Maar het is opmerkenswaard dat Hermann juist in verband met zijn uitspraak over „de nieuwe tijd" de aandacht vestigt op Luthers accentuering van het onderscheid in spreekwijze tussen de Bijbel en de filosofie. Hij noemt dan citaten, waarin *niet* sprake is van de *tijd*. Maar inderdaad is Luthers instelling tegenover het genoemde onderscheid niet te verwaarlozen bij wat hij over de tijd zegt. Hij spreekt niet filosofisch over de structuur van de tijd, maar hij probeert woorden te vinden voor het geheimenis van ons éénmaal in de tijd begonnen en toch telkens in de tijd te vernieuwen eeuwige leven. Als Hermann Luthers gedachten weergeeft en verder uitwerkt, zegt hij over dit proces: „*Dem Gegenwart-Werden seiner (Christi) Zukunft dienen, das ist Fortschreiten . . . Fortschritt bedeutet also nicht sowohl einen Massbegriff als vielmehr einen Zeitbegriff.* Wenn unsere Zukunft uns nicht anders als unsere Gegenwart *Christus* heisst, dann sind wir Fortschreitende, und sind es um so sicherer, als unser Ja zu dem „Einmal" des Werkes Christi dem immer wieder notwendigen Sterben mit Christus in einer undatierbaren Zeit vorauf liegt. Denn das Fortschreiten ist — nicht anders als der Anfang — in der Hand dessen, der der Herr aller Zeit ist". Het gaat hier om: dat wij de vergeving niet kunnen willen „ohne uns eben damit die Zeit unserer Lebens durch sein Kommen mit Inhalt füllen, bestimmen und gliedern, auch zusammenrücken und zur Endzeit werden zu lassen" [33]). Dat ene woordje „uns" mogen wij hierbij niet over het hoofd zien. Niet de tijd op zichzelf wordt anders, maar voor ons is het verleden vergeven en is de toekomst zeker. Het „Fortschreiten" ligt „in dem Zeitlauf, der dem Leben . . . eignet. Hat es ihn doch von dem Schöpfer, dem es gefällt, Zeitliches zum Dasein zu rufen und es Wirklichkeit zu heissen" [34]). Zo kan Hermann schrijven over het „simul" als „die Bahn des Fortschreitens" [35]). Dat wijst weer op een nauwe samenhang tussen „simul" en „partim-partim". In de interpretatie van Barth wordt aan dit verband geen recht gedaan. Luther wil rekening houden met het feit dat wij in de tijd leven.

[32]) Hermann, a.w., 230.
[33]) id., 238 v.
[34]) id., 244 v.
[35]) id., 259 vv.

Hermann zegt: „Das *de die in diem* gehört ja auch mit zur zeitlichen Struktur unseres Lebens" [36]). Luther zegt steeds weer: „Der Christ steht nicht im Sein, sondern im Werden", en: de rechtvaardiging is „ein sich immer wiederholender Vorgang" en: wij moeten telkens tot het begin terugkeren [37]). Maar wij moeten daarbij niet aan een filosofisch schema van „zijn" en „worden" denken. Luther ziet de gelovige als iemand die steeds weer uit het boete-gevoel zich opheft tot de zekerheid der rechtvaardiging. Hij maakt onderscheid tussen Gods daad in de rechtvaardiging en de beleving daarvan door de mens. Hij heeft dus niet de Roomse visie, dat God na elk boete-sacrament weer genadig wordt. En daarom accentueert hij het „simul": het eeuwige leven heeft continuïteit in de wisselende gevoelens van de gerechtvaardigde zondaar die telkens weer tot het begin terugkeert, zonder dat ook God steeds opnieuw zou moeten beginnen. Er ligt in het „simul" dus wel de gedachte, dat God ànders staat tegenover de wisselingen in de tijd dan de mens. Maar de mens kan ook volgens Luther niet het eeuwige leven grijpen in één greep van alles-tegelijk. Luther wil het „worden"-in-de-tijd niet wegdringen door een formule over het boventijdelijk „zijn", maar hij wil aanwijzen waarop het proces gebaseerd is. Het „steeds weer" van de mens gaat uit van het „eenmaal" van de eeuwige God. Hij ziet het nieuwe *zijn* van de gerechtvaardigde als het fundament van het *worden* der heiliging, zodat Iwand over een „Vorgegebenheit des Seins vor dem Tun" kan spreken [38]). Ondanks de nadruk op het nieuwe zijn heeft Luther ook volle aandacht voor de strijd in de voortgang van de tijd. Hij wil het christelijk leven niet in het „simul" als in een punt des tijds *stil* leggen.

Als Ritschl zegt: „Nach Luthers Ansicht" is „das christliche Leben nicht ein Stillstand oder ein fester, ruhiger Besitz, sondern nur das stetige Fortschreiten zu einem höheren geistigen Haben und Können" [39]), beziet hij Luther te veel vanuit zijn (Ritschl's) eigen tijd en vergeet hij hoe Luther allerlei habitus-voorstellingen bestrijdt vanuit de zekerheid dat *God* werkt in dit voortgaan; maar hij heeft gelijk, als hij stelt, dat het christelijk leven voor Luther geen stilstand betekent. „Semper penitens" klinkt anders dan een evolutionistische leuze, maar wijst in elk geval ook op een vóórtgang. „Regnum enim non paratur, sed paratum est; filii vero regni parantur, non parant regnum" [40]) is een woord van Luther dat radicaal tegenover het evolutionisme van de 19e eeuw staat, maar toch duidelijk een proces onderstelt. Het is moeilijk miskenning van de tijd te noemen, als hij spreekt over het *dagelijks* komen van Christus. „Semel Christus venit praefinito tempore, semel venit et fides, cum Apostoli Evangelium per totum mundum praedicaverunt. Deinde quotidie etiam venit spiritualiter Christus, Venit et per verbum Evangelii quotidie fides . . ." [41]). Er is een begin, dat dagelijks voortgaat. J. Haar wijst er op

---

[36]) id., 283.
[37]) cf. K. Holl, Was verstand Luther unter Religion? in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I⁷, 1948, 93 v.
[38]) H. Iwand, Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre (Theol. Exist. heute, 75), 1941, 50.
[39]) O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, II, 1912, 98.
[40]) Luther, W. A., 18, 694.
[41]) id., W. A., 40, 538.

„dass der Begriff des „initium"... über die Bedeutung eines einmaligen konkreten Anfangs hinausweist auf ein dauerndes Geschehen" [42]). Maar dit is alleen te verstaan, als het „initium" wordt opgevat als een werk van de *eeuwige* God. „Das „initium" ist eine dauernde Gabe. So steht auch die „justificatio" als dauerndes Geschenk über dem Menschen... Das „justificare" ist die *ständige väterliche Führung des Menschen durch Gott,* die auch dann da ist, wenn der Mensch sie nicht wahrhaben will, d.h. also auch in der Sünde. Das bedeutet *nicht,* dass Gott den Menschen in die Sünde hineinführt; Rechtfertigung stellt sich vielmehr dem Glauben dar als Gottes Geschichte mit dem Menschen durch dessen Sünde hindurch" [43]). Het gaat dus niet om „een identiteit van vallen en opstaan", maar wel om een geschiedenis van de *eeuwige* God. In het begrip „initium" kunnen twee uiteenlopende begrippen („begin" en „duur") bijeenkomen, omdat *God* de Schepper van het „initium" is. „Gott setzt als Schöpfer des „initium" einen Anfang und damit auch „Zeit"; er ist also nicht bloss der Widerschein des Ewigen, bzw. dessen Aufleuchten in der „empirischen" Zeitlichkeit". Zugleich stellt Gott diesen Anfang und diese Zeit in seine Ewigkeit" [44]). Dat „begin" en „duur" verbonden worden in een durend „initium", betekent dus niet dat voor God de schepping stil staat. Luther kent immers ook het begrip „perfectio", dat een in de tijd verlopend gebeuren onderstelt. Maar: God, die het begin schept, overziet in één blik de duur. De mens kan dat niet doen, omdat hij door de zonde van God gescheiden is. Daarom kan het geloof de volmaakte heilsweldaden niet volkomen aannemen. Het geloof moet dus *steeds weer* terugkeren naar zijn objectieve grond. Wij moeten telkens opnieuw de blik wenden van het „initium" naar de „perfectio". Als voor ons nu ook maar „initium" en „perfectio" zouden samenvallen zoals voor God, dan was dit „steeds weer" niet nodig. Rechtvaardiging betekent, dat de christen in de tijd en tegelijk coram Deo, voor Gods eeuwigheid, leeft en handelt. Het *heden* van Gods eeuwigheid buigt zich in Christus over de mens. Maar „so lange der Mensch in der Zeit steht, kann seine „fides" nicht vollkommen sein, sondern bedarf immer wieder des Rückgriffs auf den ausserzeitlichen, vollkommenen Grund, den Gott den Menschen in Christus anbietet. Wenn er die Gabe des „initium" empfängt, so bedeutet das eben, dass er immer in der Zeit bleibt, dass sich aber in diese Zeit hinab Gottes ewige Gnade in Christo *dauernd*... zu ihm neigt im Glauben. Auf den gleichen Sachverhalt verweist die Formel „simul justus et peccator". Der Christ weiss sich in der Zeit und doch *zugleich* „coram Deo", d.h. vor Gottes Ewigkeit... *Das „Zugleich" bezeichnet die Stätte des „Ausgleichs" zwischen der Zeit irdisch-menschlichen Handelns und der Ewigkeit Gottes, als des Hernn über alle Zeit"* [45]). Als Iwand zegt: „Wo Sünde und Gnade in ein- und derselben Zeit stehen, da ist Heilszeit", merkt Haar op: „Dies muss so sein, weil Sünde und Gnade ja überhaupt nur *vor Gott* in *einer* Zeit stehen können" [46]). „Der Christ

---

[42]) J. Haar, Initium creaturae Dei, 1939, 39.
[43]) id., 59 v.
[44]) id., 71.
[45]) id., 76 v.
[46]) id., 77, noot 3.

soll für seinen Lebensweg wissen, dass er seine Zeit auf Erden hat, und dass er in dieser Zeit nicht ein Stückchen Ewigkeit verwirklichen kann, aber er soll zugleich wissen, dass über seine Zeit hin die Ewigkeit leuchtet..." [47]). Hier is dus zeker niet zonder meer sprake van een miskenning van de tijd. Bóven de tijd weet de christen de eeuwigheid, *zelf blijft hij eronder*. Dat de gelovige volgens Luther in de tijd blijft leven, is voldoende duidelijk als wij letten op zijn opmerkingen over het *„steeds weer"* teruggrijpen naar de objectieve grondslag van het geloof. Dit element wordt verwaarloosd door Karl Holl.

Ook hij legt — anders dan Popma — verband tussen Luthers rechtvaardigingsleer en zijn tijdsbegrip. Luther kan even goed zeggen: God rechtvaardigt de zondaar, als: God rechtvaardigt de rechtvaardige, omdat de rechtvaardiging berust op het feit dat voor de *tijdloze* God de zondaar reeds de rechtvaardige *is* die hij in de toekomst *wordt*. Vanuit Gods boventijdelijkheid bezien is de zieke al gezond [48]). Maar nu moeten wij voorzichtig zijn, als wij deze opvatting met het „simul" in verband willen brengen. Holl gaat uit van het „simul" van Gods eeuwigheid, waarbij het er *niet* om gaat dat Hij zonder meer de zondaar en de rechtvaardige tegelijk ziet, maar dat Hij de rechtvaardige die ook zondaar is èn de rechtvaardige die zonder meer rechtvaardig is tegelijk ziet. Het lijkt alsof dat op hetzelfde neerkomt, maar het gaat er om vast te stellen, dat Luthers „simul" over de mens in het heden spreekt en dat wij, als wij bij Holl over „simul" spreken, aan het feit moeten denken dat voor God de toekomst al heden is. Dat feit staat op zichzelf vast; het is een andere zaak in hoeverre dit betrokken mag worden op de grond van de justificatie. Luther heeft vaak genoeg benadrukt, dat God de zondaar als zondaar ziet, dat Zijn toorn geen schijn is en dat Hij de goddeloze rechtvaardig verklaart [49]), al is het niet zijn bedoeling om de rechtvaardiging te laten opgaan in een kwalificatie van de zondaar „in judicio Dei" zonder effect in zijn leven in de tijd. Gods vooruitziende blik doet niets af van zijn toorn over de zonden van het heden. Holl zegt dat de betekenis van het „simul" is, dat wij de twee tegengestelde oordelen van God steeds moeten *samendenken* [50]); maar hij vergeet er de nadruk op te leggen dat het ten volle *tegengestelde* oordelen zijn en blijven, ook volgens Luther, die Gods toorn tegen de zonde niet relativeert vanuit Gods voorkennis van de renovatio. Men moet in de weeergave van Luthers mening niet alleen over dat „samendenken" spreken, maar ook over zijn visie op het steeds weer opnieuw grijpen naar de zekerheid van de justificatie vanuit het telkens opkomend schuldbesef bij wie zich „semper peccator" weet.

Het „steeds weer opnieuw" wijst erop, dat Luther zowel erkent dat de gelovige in de tijd blijft leven als ook dat het eeuwige leven reeds effect heeft in de tijd.

---

47) id., 81.

48) K. Holl, Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I^7, 1948, 124 v.

49) cf. Theod. Harnack, Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, I, 1862, en II, 1885.

50) Holl, a.w., 144.

Van de Pol meent dat volgens de reformatorische justificatie-leer de werkelijkheid van het heilswerk in het *verleden* ligt en de werkelijkheid van de vervulling van Gods belofte in de *toekomst,* zodat voor het *heden* — „tussen de tijden" — „slechts" het geloof overblijft, en niet een nieuwe werkelijkheid die doorbreekt „in de natuurlijk-gegeven wereld van ruimte en tijd" [51]).

Maar er is geen sprake van, dat volgens Luther de nieuwe heilswerkelijkheid niet in de tijd zou doorbreken.

Augustinus bidt in het verlangen „einzufliessen in Gottes geheimnisvolle grosse Ewigkeit", maar Luther vraagt „nach dem *Leben gerade in der Zeitlichkeit,* und dies eben ist der Punkt, wo er über Augustins Gedanken... hinausgegangen ist" [52]). Luther denkt niet diep na over de tijd als abstract begrip, maar hij komt met de vraag naar het wezen van de tijd in aanraking door zijn aandacht voor de concrete werkelijkheid van het dagelijks leven. Als Augustinus „tempus" zegt, zegt Luther „vita" [53]). Luther legt er alle nadruk op, dat elke menselijke handeling een bestemde tijd heeft. God bepaalt dat elk ding zijn „Stundlein" heeft.

Als Luther zegt: „peccator in re, justus in spe", wil hij daarmee het justuszijn niet boven de tijd plaatsen. Iwand vraagt: als de mens slechts in de toekomst justus is, wat voor betekenis heeft dit dan voor de in de *tijd* levende mens? [54])

Als het bij „in re, in spe" zou gaan om opeenvolgende temporele momenten (peccator van wieg tot graf en iustus *daarna*), dan zou God „uit die tyd geruk" worden, zegt Venter [55]). En omdat Luther dat niet wil, legt hij nadruk op het *„simul"*. Het „simul" moet onderstrepen dat het gaat over de in de *tijd* levende mens, *„semper* peccator, *semper* iustus". Juist omdat „simul" een tijdsbepaling is, duidt het aan dat het artikel van de rechtvaardiging de mens voor God plaatst „in ein *zeitliches Geschehen*" [56]). In het „simul" gaat het niet om een „dialektisch-zeitloses Ineinander von Gegensätzen", maar om een „zeitlich-heilsgeschichtliches Stadium" van wat plaats vindt tussen God en mens [57]).

Als Luther het beeld gebruikt van een herstellende zieke die zijn gezondheid in spe *gelijktijdig* bezit met zijn ziekte in re, volgt daaruit dat hij de gelijktijdigheid „nicht dialektisch, sondern heilsgeschichtlich-eschatologisch" opvat [58]).

„Das „Gerecht und Sünder *zugleich*" ist eben nicht mit dem Schwanken einer Wage um den Gleichgewichtspunkt in Analogie zu stellen, sondern ist *aus einer Zeit heraus gesehen und gesagt, in der .. . nur Gott und seine Gerechten mit einander handeln*" [59]).

---

[51]) W. H. v. d. Pol, Het Christelijk dilemma, 1948, 210.
[52]) Haar, a.w., 22.
[53]) cf. id., 17.
[54]) H. Iwand, Rechtfertigungslehre und Christusglaube, 74.
[55]) Venter, a.w., 153.
[56]) Hermann, a.w., 7.
[57]) id., 21; cf. Venter, a.w., 157.
[58]) R. Prenter, Spiritus Creator, 1954, 85.
[59]) Hermann, a.w., 87 v.

Hiermee zijn nog niet alle vragen, die Popma's bezwaren opriepen, voldoende beantwoord. Met het „justus in spe" plaatst Luther het justus-zijn niet boven de tijd; maar — geeft hij door het „peccator in re" in verband met het „simul" niet een ontologische fixatie die geen ruimte laat voor de in de voortgang van de tijd te voeren strijd tegen de nooit verklaarbare en nooit vanzelfsprekend te achten zonde?

De vraag is, of Luther in zijn spreken over „semper peccator, semper justus" en „peccator in re, justus in spe" impliciet aan de zonde een zekere rechtmatige plaats toekent in het leven van de gelovige. Volgens Joest overschrijdt Luther op sommige plaatsen de grens van het belijdenis-karakter van de „simul"-formule door te stellen dat de zonde altijd, ook in elk goed werk, onvermijdelijk zal blijven; volgens Althaus, die zelf voor Luther kiest, vindt Paulus wel een waarschuwing nodig, maar geen *theorie* over deze onvermijdelijkheid; Venter acht zich niet bevoegd een antwoord te geven op de vraag: „Is dit inderdaad so, dat dit waarteen Paulus tot stryd oproep, by Luther ontologies gefikseer word?" [60])

Er zijn ongetwijfeld bepaalde uitspraken van Luther die te ver gaan ten koste van het *strijd*-motief van het „simul", maar daar staan vele andere uitspraken tegenover, die bewijzen dat hij over het algemeen het „simul" niet als een zijnsformule hanteert. Het is niet voor niets dat bij de vele beelden die hij gebruikt, die uit het soldatenleven overheersen [61]).

Soms lijkt het alsof Luther zou menen dat het zondaar-zijn op zichzelf al de genade insluit; maar ook hier moeten wij aandacht hebben voor het coram-Deo-aspect: het *coram Deo* zondaar zijn houdt de genade in, omdat de mens daarin afstand doet van al zijn verdiensten. Bakker zegt: „In dit „simul" wordt ook de diepe eenheid van Gods vreemde en eigenlijke werk openbaar. Maar dan moet het de eenheid zijn van het wèrkelijk zondaar en gerechtvaardigd zijn. Niet in deze zin, dat het zondaar-zijn op zichzelf reeds de genade insluit... Maar in dit „tegelijkertijd" gaat het om de beweging van wet naar evangelie, van toorn naar genade, en van vreemd tot eigenlijk werk. Dat zien we wanneer Luther wet en evangelie tegenover elkaar stelt en het opus proprium laat volgen op het opus alienum. Daarmee geeft hij de eenheid van het „simul" niet prijs, maar doet hij uitkomen, dat werkelijk enkel het schaap dat verloren was gevonden wordt..." [62]).

Een beweging van toorn naar genade... Dat brengt ons tot een volgende vraag.

Wat te denken van Luthers spreken over „tempus irae" en „tempus gratiae"? Moet het „simul" ons een plaats geven in deze tijden van God? Hoe is de verhouding van Gods tijden tot onze tijd? Vallen twee tijden *samen* in het „simul" en worden wij daardoor niet boven de tijd verheven? Men zou dit alles kùnnen lezen in het „simul", maar de vraag is weer wat Luther *bedoeld* heeft. Gods

---

[60]) Venter, a.w., 162—165. cf. Berkouwer, De zonde, I, 1958, 134: de zonde „is geen verklaarbare en tolerabele grootheid, die vanuit het „nog niet" genoegzaam begrijpelijk wordt..."

[61]) cf. Hermann, a.w., 10.

[62]) Bakker, a.w., 76.

verhouding tegenover de zonde heeft z.i. zijn tijden; door een bepaalde tijdelijke periode wil God ons tot de erkenning brengen dat wij door onszelf niets kunnen; de tijdens deze „tempus irae" gedane goede werken zijn slecht. „Und wenn es der Tatbestand des Gerecht- oder des Ungerechtseins vor Gott ist, der da periodisiert und Zeiten setzt und wechseln lässt, so ist es wiederum unser „Gerecht und Sünder zugleich", was uns in die Zeiten Gottes hineingehören und auch seiner Zorneszeit stets gewärtig bleiben lässt" [63]). Men kan het gevaar inzien van dit spreken over tijden die samenvallen in het „simul" en toch erkennen, dat Luther hier niet een opheffen van de tijd op het oog heeft. Het gaat er hem om, dat het „simul" ons onderscheidt van hen die *alleen* aan de kant van de zondaren staan. Het gaat om de *totale* mens „in Relation zu zwei entgegengestzten Lebenswirklichkeiten (Zeit des Gesetzes, Zeit der Gnade, Zorn, Liebe)" [64]). Ondanks zijn geloof blijft de mens ook „oude mens" en daarom blijft in dit leven de vrees voor de straf van God. „Neque fieri potest, ut sine timore poenae sit timor Dei in hac vita, sicut nec spiritus sine carne" [65]). Luther verzet zich tegen de *securitas*. Als hij over „tempus irae" en „tempus gratiae" spreekt, staat hij tegenover de antinomianen met hun „tempus Evangelii" als een ononderbroken continuïteit.

En het zijn juist die antinomianen met hun *éne* tijd, die in feite een idealistische *tijdloosheids*beschouwing hebben.

Luther houdt er rekening mee, dat op aarde dag en nacht elkaar afwisselen. De nacht verhindert ons om met een securitas-gevoel op de dag te vertrouwen.

„Hic in mundo mutantur tempora, iam nox, iam dies, illic vero mera lux est, ubi Deus sedet in aeterna luce. Nos tenebras habemus et alternis lucem, Apud patrem omnia sunt perfecta, manet Remissio stabilis, non mutatur ut in lege" [66]). Men moet hier niet te spoedig uit afleiden, dat Luther het niet-perfecte met de voortgang van de tijd gelijkstelt. Hoe men ook accentueren moet, dat de tijd duurzaam is, men mag niet verwaarlozen, dat de Bijbel de *wisseling* van dag en nacht in elk geval laat *ophouden*.

Nu kan de vraag opkomen of Luher met zijn steeds terugkerende tegenstelling „hic in mundo ... illic" een dualisme leert van aarde en hemel. Is de hemel supramundaal? Stelt hij het wereld-zijn en het Christus-zijn tegenover elkaar in een akosmistische Jezus-mystiek? Leert hij een bepaalde vorm van deïficatie? Het lijkt er soms op. Zelfs Osiander, die — o.a. met een beroep op Dan. 9 : 24 (Vulgata: justitia *aeternitatum*) [67]) — de gerechtigheid met God Zelf en de rechtvaardiging met vergoddelijking gelijkstelt, kan zich op Luther beroepen, omdat er bij hem uitspraken voorkomen, die te ver gaan.

Barth noemt uitdrukkingen als „fides ita exaltat cor hominis *et transfert de se ipso in Deum,* ut unus spiritus fiat ex corde et Deo" en „fide homo fit Deus" [68]). Maar wij doen Luther onrecht, als wij met het citeren van derge-

---

[36]) Hermann, a.w., 126.
[64]) Haikola, Usus Legis, 147, noot 17.
[65]) Luther, Drews, 758, 26, geciteerd door Haikola, Studiën zu Luther und zum Luthertum, 145, noot 66.
[66]) Luther, W. A., 47, 747.
[67]) cf. M. J. Arntzen, Mystieke rechtvaardigingsleer, 1956, 79.
[68]) Barth, K.D., I, 1, 252.

lijke uitspraken zijn visie willen typeren. Het mag voor ons een waarschuwing zijn, dat bijna al Luthers leerlingen zich tegen Osiander verzet hebben.

Het is onjuist, als Schneckenburger poneert: „Der Glaube ist lutherisch in dem Gerechtfertigten, als die unio mystica mit sich führend, eine solche Einheit des menschlichen Subjekts mit dem Göttlichen, dass er die Norm und den Antrieb des Handelns in sichselbst findet, nicht von aussen mehr zu empfangen braucht" [69]).

Is Popma wellicht beïnvloed door dit boek, dat door Dooyeweerd ten onrechte als een klassiek en schitterend werk geprezen is? [70])

Zelfs als het over het eeuwige leven gaat, zwijgt Luther niet over de aparte betekenis van het menselijk subject. Het menselijk ik kan niet zelf de rechtvaardiging bewerken, maar dat wil niet zeggen dat het op één of andere manier zou opgaan in God. „Ich bin notwendig für ein ewiges Leben, ja ich muss auch dabei sein, dennoch kann ich zur Rechtfertigung nichts tun" [71]). Dat hij zelf, als zondaar, niet behoeft te proberen om rechtvaardig te *worden*, — dàt is de ontdekking die hem tot zijn „simul"-formule brengt. Deze achtergrond mogen wij niet verwaarlozen. Het „simul" is een protest tegen het schema: zondaar-zijn, boete-doen, rechtvaardig-worden.

Kooiman zegt: „Tot nu toe had hij gemeend dat een mens eerst zondaar is en dan op de een of andere wijze, door oefening of sacrament, een rechtvaardige moet zien te worden; nu ontdekte hij de kern van de evangelische boodschap: de gelovige is beide tegelijk".

Gaat het om twee werelden, als hij daaraan toevoegt: „Het leven van de gelovige is in een laatste paradox gevat. De zonde is vergeven maar niet verdreven. Hij leeft tussen hemel en aarde"? [72])

Voorzover hier sprake is van een „dualisme" van hemel en aarde, hangt dit samen met het feit dat wij op aarde *zondigen* en in de hemel niet. Dat is iets anders dan een schema van natuur en boven-natuur of van het heilige tegenover het profane. Het „simul" protesteert juist tegen een dergelijk schema. „Het simul iustus ac peccator maakt het onmogelijk het leven te delen in twee gebieden, een heilige sfeer en een profane..." [73]). Als Luther zegt: „Ein Christ muss zwei Personen auf Erden tragen, Christperson und Weltperson", bedoelt hij dat dezelfde mens coram Deo staat als gerechtvaardigd zondaar en coram hominibus een wereldlijk ambt heeft [74]). Kooiman spreekt over „de spanning der beide regimenten, die in wezen de spanning is tussen oude en nieuwe aeon" en over een „paradoxale leer" [75]), maar waarschuwt terecht dat wij Luther niet moeten lezen vanuit het Duitse lutherdom dat de leer der twee rijken veelal gedenatureerd heeft door haar op te vatten alsof

---

[69]) M. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs, I, 1855, 114.
[70]) cf. Berkouwer, Geloof en heiliging, 1949, 175, noot 15.
[71]) Luther volgens W. J. Kooiman in: Cultuurgeschiedenis van het Christendom, [2]1957, 1131.
[72]) Kooiman, a.w., 1105.
[73]) id., 1106.
[74]) id., 1107.
[75]) id., 1110.

hier twee gebieden zouden worden gescheiden [67]). De christen leeft volgens Luther op dubbele wijze, „in Christus door het geloof en in zijn broeder door de liefde . . . totus homo caro, totus homo spiritus, zondaar en gerechtvaardigde in een" [77]). Hoewel er samenhang bestaat tussen deze verschillende omschrijvingen, kan het toch misverstand geven, als men deze „tegenstellingen" alle op één lijn plaatst, zoals Kooiman dat hier doet, die ook „de spanning der beide regimenten" al gelijk stelde met „de spanning tussen oude en nieuwe aeon". Wij kunnen niet alle dubbel-aspecten vereenzelvigen. Als wij Christperson — Weltperson, nieuwe aeon — oude aeon, gerechtvaardigde — zondaar, hemel — aarde, evangelie — wet, genade — toorn e.d., op één lijn plaatsen, wordt de verleiding groot om alles onder één noemer te brengen: dualisme, wereldverachting, heilig tegenover profaan. Maar dan doen wij Luther geen recht.

Schilder gaat te ver, als hij Luther „natuurverachting" verwijt [78]). Al stelt Luther telkens twee werelden tegenover elkaar — wet en genade, aarde en hemel —, hij strijdt tegen het abstraheren van de wet uit haar evangelische verbanden [79]) en hij staat zeker niet alleen negatief tegenover de aarde en de tijd.

Wij moeten altijd onderscheid maken tussen kritiek op de tijdsvorm, waarin God ons laat leven, èn bezwaren tegen de wijze, waarop wij als gevallen mensen deze tijdsvorm kunnen beleven. In hun worsteling met de problemen van onze tijdsbeleving doen sommigen wel eens uitspraken die tegen de tijd zelf gericht schijnen te zijn. Luther houdt zich ook met ons dwalend tijdsgevoel bezig, zoals blijkt uit wat Hermann schrijft: „dass unser Ich sich an die greifbare zeitliche Gegenwart hält und die Unsicherheit aller Zukunft auch auf die Zukunft Jesu Christi überträgt", wat z.i. niet aan de toekomst ligt, omdat wij ook over het verleden wel onzeker zouden kunnen zijn [80]).

Het ziet er naar uit, dat er nu van Popma's bezwaren niets meer is overgebleven. Maar deze conclusie zou te voorbarig zijn. Wij hebben eerst zo volledig mogelijk recht gedaan aan Luthers bedoelingen, maar moeten nu ook een andere kant van de zaak laten zien.

Het is ons gebleken dat Luther door zijn leer der rechtvaardiging telkens

---

[76]) id., 1122.
[77]) id., 1131.
[78]) cf. Bakker, a.w., 88 v. Meermalen verweet men Luther een natuur-genade-dualisme; H. Bavinck, De algemeene genade, 1894, 26, schrijft dat Luther het rooms dualisme van natuur en genade nog niet volkomen overwonnen heeft en dat een strenge scheiding tussen aards en hemels, onder en boven, typisch luthers is; H. Dooyeweerd, De christelijke staatsidee, [2]1936, 37, spreekt over „het Middeleeuws en Luthers dualisme van natuur en genade" en I. A. Diepenhorst, Historisch-critische bijdrage tot de leer van den christelijken staat, 1943, 410, over „de oude lutherse tweedeling van natuur en genade". G. Th. Rothuizen, Primus usus legis, 1962, 49, toont aan dat er een groot verschil is tussen de twee-regimenten-leer van Luther en de r.k. natuur-genade-beschouwing.
[79]) cf. Bakker, a.w., 72 v. Luther stelt duidelijk: „Evangelium nihil aliud est quam revelatio et interpretatio veteris legis", W. A. 1, 126. Cf. Rothuizen, a.w., bijv. 221.
[80]) Hermann, a.w., 231.

in aanraking kwam met vragen over de verhouding van tijd en eeuwigheid. Wat valt er nu te zeggen van zijn tijdsbegrip?

Blanke stelt vast dat Luther zich „uneingeschränkt zu der subjektivistischen Zeittheorie Augustins bekennt" [81]). Ook Hamel constateert dat de jonge Luther, hoewel hij uit de school van Occam komt, Augustinus' definitie van de tijd overneemt [82]).

J. Haar wijst er op, dat Luther „aristotelisch-logische Begriffe mit den psychologischen Reflexionen Augustins" verbindt [83]). Zij houden er te weinig rekening mee, dat Augustinus méér tijds-aspecten ziet dan de psychische, maar inderdaad doen de begrippen „numerus" en „motus" aan Aristoteles denken, en „in animo" aan Augustinus, als Luther zegt: „. . . nemo potest numerare praeteritum vel futurum motum nisi numero in animo praesenti" [84]). Aan Aristoteles herinnert Luthers definitie „tempus est numerus motus" en aan Augustinus het daar op volgende voorbeeld van een klein kind dat geen tijdsbewustzijn heeft, omdat het niet tellen kan: „Recogitet quisque infantiam suam, Et cognoscet se vixisse vel duos annos sine annis et sine tempore, quod non numeravit motum . . ." [85]). Bij Aristoteles sluit hij aan met: „Tempus duo importat, scilicet motum et mutationem sive mensuram ejus" [86]). De tijd wordt gekenmerkt door verandering en opeenvolging. Deze zijn er in de eeuwigheid niet.

Als Luther over de eeuwigheid spreekt, gaat hij ervan uit, dat er voor God geen opeenvolging bestaat. Stange probeert aan te tonen, dat Luther bij „eeuwigheid" niet aan tijdcategorieën zou denken. Het eeuwige leven is voor Luther „eine bestimmte Qualität des Lebens", aldus Stange. „Der Begriff des Ewigen verliert für Luther ganz die zeitliche Bedeutung" [87]). Maar vele uitspraken van Luther stellen de eeuwigheid tegenover de tijd. De gedachte, dat God boven de tijd staat, heeft zelfs een centrale betekenis in zijn denken. Volgens Blanke heeft Luther zijn eeuwigheidsbegrip gevormd in tegenstelling tot zijn tijdsbegrip [88]). Eeuwigheid is voor Luther tijdloosheid. Hij schrijft bijv. over Ps. 84 (Vulg.), in verband met het feit, dat hij de woorden „benedixisti domine terram tuam" laat slaan op de vleeswording van de Zoon. „Prophetat futura per verba preteriti temporis, quia secundum Augustinum, quod futurum erat in tempore, iam factum erat in providentia Dei" [89]). Omdat hij de eeuwigheid tegenover de tijd stelt, komt voor hem de vraag op, hoe God in de tijd tegenwoordig kan zijn. Zijn antwoord doet denken aan de leer van Occam over het lichaam van Christus in de hostie, die deze aanwezigheid voorstelbaar maakt met behulp van het „esse diffinitive"; ook aan Luthers eigen avondmaalsleer moeten wij denken, als hij uiteenzet hoe God in de tijd tegenwoordig is zoals

---

[81]) F. Blanke, Miszellen zu Luther, in: Zeitschr. für system. Theol. 1927, 236.
[82]) A. Hamel, Der junge Luther und Augustin, I, 1934, 14 v.
[83]) Haar, a.w., 14.
[84]) Luther, W. A., 9, 9.
[85]) id., 42, XXI.
[86]) id., 9, 9.
[87]) C. Stange, a.w. 73.
[88]) F. Blanke, t.a.p.
[89]) W.A. IV, 1, 20.

de geest in het lichaam: de geest is geheel in het gehele lichaam en tegelijk geheel in elk deel [90]). Dat hij aan dergelijke beelden behoefte heeft, bewijst hoe hij een duidelijke grens ziet tussen Gods eeuwigheid en de tijd. Maar een grens tussen Gods eeuwigheid en de creatuurlijke eeuwigheid heeft hij niet zo scherp gezien. En — zoals dat bij zovelen het geval is — dit blijkt noodlottig te zijn voor zijn beschouwingen over het eeuwige leven.

In het leven na de dood is er geen *tijd* meer, volgens Luther: het sterven „transfert nos ... ex tempore in talem vitam, in qua nullum est tempus" [91]). „Denn hie muss man die Zeit aus dem Sinn tun und wissen, dass in jener Welt nicht Zeit noch Stund sind, sondern alles ein ewiger Augenblick" [92]). Dit laatste is een bekend woord, dat dikwijls geciteerd is [93]), soms als bewijs van de stelling, dat „das Geheimnis der „Grenze" von Zeit und Ewigkeit jede Aussage über den Zwischenzustand und seine Eigenart gegenüber der letzten Vollendung verbietet" [94]), of als illustratie bij de uitspraak: „Die Zwischenzeit steht eben für Luther schon ganz im Licht der Ewigkeit und ihrer völlig anderen Masze" [95]), of om aan te tonen hoe Luther de nadruk legt op „je ne Welt" tegenover onze wereld [96]) of om te bewijzen, dat Luther de tijd met het aardse, stoffelijke bestaan verbindt [97]).

Een uitspraak, die daarbij *niet* geciteerd wordt, is deze (over de vita aeterna): „Ich gedenck im offt nach, sed non possum assequi allius obiectum wo mit wir doch die zeith werden zuspringen, quia ibi nulla motatio, nihil laboris, cibi, potus et negotiorum. Ich halt aber, wir werden obiecta genug in Deo haben" [98]). Hier gebruikt Luther rustig het woord „zeith", ook al is er „nulla mutatio". Wij moeten daar overigens niet te veel uit afleiden. Luther bedoelt dit „bij wijze van spreken".

Er is telkens discussie geweest over de vraag of Luther met zijn tijdloze tussentoestand bedoelt, dat er eigenlijk géén tussentoestand zou zijn. Omdat de tussentoestand voor Luther al geheel in het licht staat van het *totaal andere* van de eeuwigheid, zou hij volgens Quistorp ook niet veel vragen naar het *hoe* en *waar* van de tussentoestand [99]). Althaus zegt: „Luther tröstet nicht mit dem Hinweise auf einem seligen Zustand *vor* dem jüngsten Tage, sondern allein *mit* dem jüngsten Tage" [100]). Luther zegt telkens, dat wij over de toestand van de ziel na de dood niets weten en „dass zwischen dem Tode des Menschen und der Auferstehung kein Zeitabstand liegt" [101]). Maar betekent dit, dat hij van een tussentoestand niets wil weten? Juist in samenhang met

---

90) cf. Blanke, a.art. 239.
91) E.A. 18, 260 (over Psalm 90).
92) W.A. 10 III, 194.
93) Bijv. K. Heim, Glaube und Leben, ²1928, 546.
94) P. Althaus, Die letzten Dinge, ³1926, 180.
95) H. Quistorp, Calvins Eschatologie, 1940, 101.
96) W. Elert, Morphologie des Luthertums, I², 1952, 454.
97) J. Köstlin, a.w., 570, 571.
98) Luthers Werke in Auswahl, 1950, VIII Tischreden, 194, nr. 3901.
99) Quistorp, a.w., 101. Zie hierover ook R. H. Bremmer, Enkele karakteristieke trekken van Calvijns eschatologie, in: Geref. Theol. Tijdschr. 1943, 90.
100) P. Althaus, Die letzten Dinge, ⁴1933, 141.
101) C. Stange, Luther und das fünfte Laterankonzil, in: Zeitschr. für syst. Theol. 1928—'29, 435.

de bekende woorden „hie muss man die Zeit aus dem Sinn tun" neemt hij duidelijk een *afstand* aan tussen het sterven en de jongste dag. Het gaat hem dan alleen om de vraag of de rijke man de gehele tijd door moet lijden. Deze achtergrond wordt bij het citeren van zijn uitspraak vaak over het hoofd gezien. Men mag dit woord van Luther niet uit het *verband* halen, waarin het gesproken is. Het verbiedt alleen maar „die Ewigkeit nach Art des zeitlichen Nacheinander zu denken" [102]).

Het is geen loochenen van de tussentoestand, als Luther zegt: „Darum sollt ihr gerüstet sein auf den Jüngsten Tag, denn er wird einem jeglichem nach seinem Tode bald genug kommen, dass er sagen wird: siehe, bin ich doch erst jetzt gestorben" [103]). Een dergelijke uitdrukking kan er juist op wijzen, dat Luther niet alleen aan *slapen* heeft gedacht [104]). Van Leeuwen houdt daar geen rekening mee, als hij zegt, dat Luther tijd en eeuwigheid „tracht te verbinden in de gedachte van de slaap, waarin de „tijd" tussen sterven en opstanding onafhankelijk is van haar duur en tot haar uiterste limiet wordt teruggebracht" [105]), en het is gevaarlijk als Sikken om Luther te helpen Einstein erbij haalt: „Einstein meende dat de tijd, en ook de ruimte, onze voorstellingen zijn, dus onze producten. En zo kan de tijd, onze tijd, zeer snel met onze dood zijn afgelopen. En dan heeft de Bijbel" (hij bedoelt hier: Luther) „geheel gelijk als hij met de factor tijd na de dood niet rekent" [106]).

Luthers uitspraken over de tussentoestand zijn nogal verwarrend, maar het feit, dat hij juist met het oog op de tussentoestand blijkbaar worstelt met de problematiek van tijd en eeuwigheid, bewijst, dat hij bij het woord „eeuwig" altijd ook onmiddellijk moet denken aan het woord „tijd". Dat wil niet zeggen, dat hij het eeuwige leven hoofdzakelijk ziet als een *eindeloos-durend* leven. Hij ziet het vooral als een *andersoortig* leven. Omdat hij dicht bij de Bijbel leeft, komt hij bij het woord „eeuwig" niet meteen in het vaarwater van filosofen, die bij dit woord alléén aan de tegenstelling tussen *tijd* en eeuwigheid denken. Toch is het te sterk uitgedrukt, als Stange opmerkt: „Wenn Luther vom ewigen Tot und von ewigen Leben redet, so handelt es sich für ihn nicht um Zeitbestimmungen, sondern um Wertmasstäbe" [107]). Eeuwig leven is voor Luther het ware, eigenlijke, tot zijn wezen gekomen leven; maar tot dit wezen behoort óók de overwinning op de beperking van de tijd. „Eeuwig" slaat op de *kwaliteit* van dit leven, maar de onbegrensde duur is daarbij inbegrepen. *Juist als Luther zegt, dat in de eeuwigheid de tijd ophoudt, betekent dit, dat hij in dit verband met het denken aan de tijd niet ophoudt.*

Luther fundeert de eschatologie in de betrekking tussen God en de mens.

---

[102]) P. Althaus, Unsterblichkeit und ewiges Sterben bein Luther, 1930, 55.
[103]) W.A., 14, 70.
[104]) cf. H. Ott, Eschatologie, 1958, 55. Cf. G. C. Berkouwer, De Wederkomst, 1961, I, 74, noot 186: „In ieder geval is duidelijk dat het bij Luther niet primair gaat om de „bewusteloosheid", maar om de elementen van *rust* en *vrede* ná de zorg en de strijd van het aardse leven."
[105]) P. J. van Leeuwen, Het christelijk onsterfelijkheidsgeloof, 379.
[106]) W. Sikken, Midden in het leven, 1960, 196—197.
[107]) Stange, a.art. 432.

„Bezeichnend ist, dass das erste Gebot ... das letzte Fundament der Eschatologie Luthers bedeutet" [108]). Dáárom schrijft hij telkens over „onsterfelijkheid". Dat betekent bij hem, dat de persoonlijke relatie tussen God en mens, ontstaan door het spreken van God — in toorn of in genade —, niet meer opgeheven kan worden. Deze relatie moet uitlopen op het eeuwige leven of de eeuwige dood. Stange stelt tegenover de onchristelijke onsterfelijkheidsgedachte alleen de christelijke zekerheid van het eeuwige leven, zonder een juiste exegese te geven van Luthers leer over de eeuwige dood. Voor Luther is het: eeuwig leven òf eeuwig sterven, maar voor Stange: eeuwig leven òf vergankelijk leven. De goddelozen vergaan volgens Stange omdat zij aan dit vergankelijk leven kleven. Daardoor kan hij niet de rechte kijk krijgen op wat Luthers bedoeling is. Omdat wij ons binnen het kader van ons onderzoek niet een uiteenzetting over Luthers antropologie kunnen veroorloven, kunnen wij hier op zijn gedachten over de onsterfelijkheid van de ziel niet nader ingaan. Hij stelt de leer der onsterfelijkheid argeloos op één lijn met het laatste artikel van het Credo: „Daher ists kummen, dass neulich zu Rom, fürwahr meisterlich, beschlossen ist der heilige Artikel, dass die Seele des Menschen sei unsterblich. Denn es war vergessen in dem gemeinen Glauben, da wir alle sagen: Ich gläub ein ewigs Leben" [109]). Maar hij ziet deze onsterfelijkheid geheel anders dan Plato of dan Thomas. Omdat hij het eeuwige leven niet ziet als een oneindige verlenging van het aardse leven zonder meer, maar als een leven dat kwalitatief van het aardse verschilt, moet hij vaststellen, dat de ziel eerst *anders* van natuur moet worden om aandeel te kunnen krijgen in dit *andere* leven. Zo kan hij volledig recht doen wedervaren aan de ernst van het gericht en van de dood. Wij komen daar straks nog op terug. Het gaat er nu alleen om, dat hij dus niet leert, dat de ziel zonder meer van nature onsterfelijk zou zijn. Zijn uitgangspunt is het spreken van God waar de mens niet meer onder uit kan. In het eerste gebod „Ik ben de Heere uw God" ligt al de belofte van eeuwig leven, want God is niet een God van doden [110]). Omdat God met de mens alleen (cum solo homine) spreekt en de mens alleen God leert kennen (agnoscit), dáárom moet er noodwendig een ander leven na dit leven zijn [111]). Brunner concludeelt terecht: „Nicht in einer Geist-natur, in einem neutralen und unpersönlichen geistigen Sein, sondern im Wort Gottes und in der in ihm liegenden Personbestimmung — Zorn oder Gnade — liegt das Ewige" [112]).

Daarom zijn er *allerlei* verbanden tussen Luthers rechtvaardigingsleer en zijn eschatologie. Hoezeer Althaus en Stange elkaar bestrijden in hun verschillende visies op Luther, hierover zijn zij het in elk geval eens: dat zijn leer der laatste dingen een verder-doorvoeren is van zijn leer der justificatie. Maar wat

[108]) P. Althaus, a.w., 25 noot 1.

[109]) W.A., 7, 425. Dit bewijst, dat Stange ongelijk heeft met zijn stelling, dat Luther de uitspraak van het 5e Lateraans concilie als onchristelijk zou afwijzen. Luther vindt de uitspraak niet onbijbels, maar overbodig. Sikken (a.w. 107 v.) sluit zich ten onrechte aan bij Stange. Vergelijk de Anhang bij Althaus, Die letzten Dinge, [3]1926, 271 v. en de artikelen over-en-weer, opgenoemd in Stange, Das Ende aller Dinge, 1930, en Althaus, Unsterblichkeit, 1930.

[110]) cf. P. Althaus, Die letzten Dinge, [3]1926, 18 noot 1.

[111]) W.A., 42, 61.

[112]) E. Brunner, Der Mensch im Widerspruch, [3]1941, 487.

zij daarbij *niet* ontdekken is, hoe door deze invloed van de rechtvaardigingsleer de beschouwing over de eeuwigheid *ontspoort.*

Welke *verbanden* zijn er tussen „simul" en Luthers beschouwing over de eeuwigheid? Elert wijst op Luthers uitspraak, dat er „ynn yhener wellt" geen tijd is: „*Jene Welt* — es ist als ob sich in diesem Gedanken die ganze ungeheuere Spannung entläd und löst, in die der lutherische Mensch vom Urerlebnis an durch Rechtfertigung und Erlebnis der Kirche hindurch, in seinem Ethos wie in seiner Weltanschauung versetzt ist. Der furchtbare Zwiespalt zwischen Sollen und Müssen, mit dem sie anhebt, die Paradoxie des Semel peccator et non der Rechtfertigung, die Anspannung des Willens in zwei Sphären zu stehen und sich in dieser und jener zu halten, der Abgrund zwischen Diesseits und Jenseits, der tobende Kampf in der Welt der Kreaturen, der Stachel der Versuchung und des Ärgernisses, die entsagungsvolle Behauptung des Glaubens unter dem Kreuz — dies alles zittert und wogt kontrapunktisch durch die Hoffnung auf „jene Welt"" [113]).

Hier wordt dus de nadruk gelegd op de paradox in het „simul". Voor Luther wordt het eeuwige leven hierdoor allereerst een leven, waarin de *spanning* van deze paradox is opgeheven, en dat dus *totaliter aliter* is. Daar komen wij straks nog op terug. Want eerst moet een ander verband tussen zijn „simul"-formule en zijn eeuwigheidsbeschouwing aan de orde komen.

Het is waarlijk niet voor niets, als Luther zegt dat er in het generzijds geen tijd is. Eigenlijk zegt hij het anders: hier moet de tijd ons niet in de *zin* komen. „Hier": dat wil niet zeggen: als wij eenmaal dáár zijn. Daar komt de tijd ons vanzelf niet meer „lastig" vallen. Maar „hier" betekent: als wij *hier* over dáár spreken. Wij moeten nú al proberen om de tijd weg te denken. In een commentaar bij Ps. 90 zegt hij, dat de mensen de verlenging van de tijd willen en zich een voorstelling van het eeuwige leven vormen met behulp van hun leven in de tijd: „Faciunt enim ex sua vita opinione aeternam vitam". Hoewel hij dit zelf dikwijls doet in de Tischreden, keurt hij deze pogingen sterk af. Wij moeten leren „ut transferamus nos extra tempus ... et Dei oculis inspiciamus nostram vitam", nl. als een leven dat een „punctum mathematicum" is [114]). Er moet samenhang zijn tussen dit verlangen om „extra tempus" te komen èn de „simul-formule".

Wij moeten met Gods ogen naar ons leven kijken. Luther kan geen duidelijke scheiding maken tussen Gods en ònze eeuwigheid. God schept de tijd — met de bepaling erbij, dat de mensen zullen moeten leren *buiten* en *boven* de tijd te komen. En zie, alles was zeer goed, behalve de tijd. Die moesten de mensen nog trachten te overwinnen. Hier wordt de schim van Anaximander zichtbaar. Acht Luther het wegdenken van de tijd dan werkelijk mogelijk? Wij kunnen z.i. over de eeuwigheid alleen inadaequaat spreken — „improportionabiliter" —, maar in de begrippen „eens" en „nu", die ondeelbaar zijn zoals de eeuwigheid, zijn wij al min of meer „extra tempus". Zowel in het begrip „eens" als in de eeuwigheid ligt de grootste kracht in het kleinste punt. Zo wordt de eeuwigheid voorstelbaar! *Voor God* bevinden *ook wij* ons niet in de tijd. „Sicut ipse

[113]) W. Elert, a.w., 454—455.
[114]) id., E.A., 18, 291.

(Deus) respectu creaturae nullum habet tempus, ita econverso creatura respectu illius non est in tempore, sed omnia simul fiunt" [115]). Heeft dit „simul" iets met het andere „simul" te maken? En is het „simul" van Boëthius dus toch in de buurt? Het staat vast dat Luther geen onderscheid maakt tussen Goddelijke en creatuurlijke eeuwigheid. „Lebet nun Gott, unsere Zuflucht und Wohnung, ewig, so müssen wir, alle Seine Einwohner und Hausgenossen, auch ewig leben" [116]). Bij de bespreking van de tekst, dat duizend jaren *voor God* als de dag van gisteren zijn, spreekt hij *over ons:* „nihil habemus de tempore nisi nunc" en over Adam en Eva: „denn die ganze Zeit vom Anfange der Welt, bis an den Jüngsten Tag wird Adam und Heva dünken, wie ein Schlaf eines Stündleins lang" [117]). Het „in Uw ogen' kan blijkbaar zonder meer op *onze* ogen worden toegepast.

In de volgende zin staat dus tweemaal „eeuwig" in dezelfde betekenis ten aanzien van de tijd: „So wird uns das Wort wieder zu unserm Ursprung, daraus wir gekommen sind, bringen, nämlich zu der ewigen Gottheit im ewigen Leben" [118]). „Gott hat uns Menschen in diese Welt gestellet, gleich ins Mittel zwischen Zeit und Ewigkeit, und von beiden Theilen hat Er uns ein Stück gegeben, den Leib von der Zeit, die Seele von der Ewigkeit... Wie der Mensch hier auf Erden gegen die zeitlichen und vergänglichen Creaturen gesinnet ist; also wird ihm endlich nach dieser Zeit die Ewigkeit zugewendet" [119]). „Ist nun der *Gott,* den Moses bittet und anruft, unsichtbar und ewig, so muss freylich die Gnade und das Leben, so er von Ihm bittet, auch unsichtbar und ewig seyn" [120]). Het eeuwige leven is een concurrent van de tijd, omdat voor God de tijd in één punt samensmelt.

Luther spreekt dan ook over „fantasieën van verleden, toekomst en heden". „Secundo illud ps. „Quoniam mille dies ante te sicut dies hestierna quae praeteriit", oportet intellectum exuere omnibus phantasiis praeteriti, futuri, praesentis temporis..." [121]). Haar zegt hierover: „Damit richtet er den Blick weg von allem menschlichen Spekulieren auf Gott als die höchste Instanz auch in der Beantwortung der Frage nach dem Wesen der Zeit" [122]), maar bedoelt Luther werkelijk alleen maar dat ons menselijk verstand het geheimenis van de tijd niet kan doorgronden? Ons verstand moet zich boven de tijd verheffen.

Luther zegt niet alleen dat God boven de tijd staat, maar ook dat wij Hem niet kunnen kennen, als wij aan „temporum discretiones" vasthouden: „Qui heret in his, non potest deum cognoscere". En hij vervolgt: „Coram deo idem est principium et finis seculi, primus et ultimus homo, sicut in oculo meo apparent altare et ianua, quae tamen longe absunt" [123]). Hij zoekt naar beelden om Gods eeuwigheid zo veel mogelijk voorstelbaar te maken. „Sicut enim sagitta,

---

[115]) id., W.A., 9, 58.
[116]) id., in: Martin Luthers Auslegung des neunzigsten Psalms, Gaben für unsre Zeit, 1834, 21.
[117]) id., 47.
[118]) id., 59.
[119]) id., 108 v.
[120]) id., 120.
[121]) id., W.A., 9, 58.
[122]) Haar, a.w., 17, cf. 23.
[123]) Luther, W.A., 14, 99.

aut globus, qui ex bombarda mittitur (nam in hoc maior celeritas est), uno quasi momento ad metam dirigitur et tamen per certum intervallum mittitur: Ita Deus per verbum suum currit ab initio usque ad finem mundi" [124]). Tegenover God staat het schepsel boven de tijd. En voor de mens die zich bewust is voor God te staan, zijn alle dagen reeds „preteriti et consumpti", zoals zij dat zijn voor God. „Nam coram domino non est, nisi qui dorsum suum non tantum ad praeteritos et presentes, sed etiam ad futuros dies habet. Nam ibi videt eos, quales coram deo sunt..." Voor God staan wij dus met onze rug naar de tijd. Wie met zijn rug naar God staat, houdt het er voor, dat de „dagen" „iets zijn": „Qui autem faciem in dies ipsos vertit et dorsum ad deum, estimat, quod sint aliquid" [125]).Dat is maar niet een terloops gemaakte opmerking van Luther. Hier kijken wij in het hart van zijn tijdsbegrip: de tijd is eigenlijk niets. „Coram Deo mille anni sint unus dies, et coram stultis dies longus et diuturnus sit" [126]). God en de dwazen worden hier tegenover elkaar geplaatst: wie zich zelf niet ziet „coram Deo" en niet van dááruit naar de tijd kijkt, is een dwaas. Dat God een dag ook als „longus" kan zien (één dag als duizend jaar) blijft buiten het gezichtsveld. Wie de dúúr van de dag ziet „gibt der Zeit damit Seins-Prädikate, die sie vor Gottes Blick nicht hat" [127]). Hoewel wij de visie van Holl moeten verwerpen (bij hem kunnen de bij Luther duidelijk onderscheiden begrippen „initium" en „perfectio" niet tot hun recht komen), moeten wij erkennen dat hij een belangrijk probleem opwerpt. De vraag waarvoor Holl ons plaatst is, of volgens Luther de mens geheel vanuit Gods eeuwigheid zijn situatie moet bezien. Haar meent: „der Mensch kann (volgens Luther) nicht von Gottes Ewigkeit her nach seiner Zeit, sondern nur nach seiner Zeit vor Gottes Ewigkeit fragen" [128]), en Schott zegt dat „vom Standpunkt Gottes zu reden ... für uns Menschen nur soweit Sinn" heeft, „als Gott uns seinen Standpunkt geoffenbart hat, damit wir ihn glauben" [129]). Maar de kwestie is, dat God ons openbaart dat Hij eeuwig is, zonder dat dit inhoudt dat wij nu ook een boventijdelijk standpunt kunnen innemen. Iwand zegt, dat wij voor God al zijn, wat wij voor onszelf nog niet zijn en dat daarom het proces van de heiliging géén proces is, bezien vanuit de eeuwigheid: „kein Anders-Werden im ewigen Sinne; von da aus gesehen bedeutet der Imperativ: glaube! gerade: werde, was du bist!" [130]) Maar wat blijft er van het werkelijke christelijke leven over, als ook wij dit „von da aus" moeten bezien? Hoe kunnen wij ons dagelijks bekeren, als wij de dagelijkse bekering „im ewigen Sinne" opvatten?

Wij moeten in verband met de „simul"-formule ook aandacht schenken aan Luthers visie op de goede werken. Z.i. kan de christen op aarde alleen goede werken doen dank zij het „tegelijk" van het geloof dat zich „coram Deo", onder het eeuwige heden van God, uit de tijd opgeheven weet en toch met de tijd verbonden blijft. „Die gute Werke müssen immer neu vollzogen werden, weil

[124]) id., 42, 57.
[125]) id., 4, 149.
[126]) id., 4, 51.
[127]) Haar, a.w., 24.
[128]) id., 81, noot 2.
[129]) E. Schott, Fleisch und Geist nach Luthers Lehre, 1928, 95.
[130]) Iwand, a.w., 54.

sie ja nicht aus der Zeit, sondern aus der ewigen Gegenwart Gottes kommen" [131]). De gelovige moet steeds weer opgetrokken worden in het „simul". De leer van de wilsvrijheid houdt een „Selbst-Bestimmung" van de mens voor mogelijk, maar deze „muss, wenn sie ehrlich ist, an jedem Punkt der ablaufenden Zeit-Reihe immer wieder die Frage nach dem „Selbst" und seiner Bestimmung stellen und dieses damit abhängig von dem jeweiligen Zeit-Punkt machen". Daarom legt Luther „die Bestimmung des „Ich" in de handen van God en „versteht er die Geschichte des „Ich" in der Zeit als eine *Geschichte zum „Ich"* durch die Zeit hindurch, als ein „Werden" des „Ich"..., abhängig von Gott und seinem Willen und insofern *unfrei*, unabhängig aber von aller Zeit und darum *frei"* [132]).

Het „initium creaturae Dei" is een geschenk van Gods genade; „aber diese Gnade ist nicht einmalig, sondern gegenüber dem uralten gleichmässigen Ablauf der Zeit immer wieder ganz neu, und sie verwirklicht darum für den gläubigen Christen aus ihrer Ewigkeit immer „neue Zeit". So liegt über dem Weg des Christen durch alle Zeit die „Morgendämmerung" einer neuen Zeit, der Anbruch der Ewigkeit Gottes" [133]).

Hier blijkt het nauwe verband tussen Luthers visie op het *steeds opnieuw* doen van goede werken en zijn eeuwigheidsbeschouwing. Hij ontkent niet dat de christen een weg gaat door de tijd, maar hij ziet deze weg reeds in het licht van het *einde* van de tijd Méér dan vele anderen, die de continuïteit van de tijd loochenen, past hij de verwachting van het uit-de-tijd-treden reeds toe op het in-de-tijd-zijn.

In hoeverre ziet hij dit in-de-tijd-zijn dan als een nadeel? Krijgt bij hem de tijd de schuld van het *verouderen* van het geloof? Wij kiezen deze term met opzet, omdat Haikola Luthers mening als volgt weergeeft: „Jedesmal wenn der Glaube die Anfechtung überwindet, wird ein neuer Mensch geboren. Der alte Glaube und die alten Werke erweisen sich in jeder neuen Situation als sündig. Die Gnade der Sündenvergebung muss daher dem Menschen ständig aufs neue geschenkt werden" [134]). Hier zou nog iets bij gezegd moeten worden: dat Luther de Roomse leer van een steeds weer genadig-worden van God na het boete-sacrament verwerpt. Maar in elk geval wordt hier terecht Luther in de mond gelegd, dat het oude geloof in elke nieuwe situatie zondig is. En de vraag is nu, of hij de tijd daarvan de schuld geeft. Een zin als: „Der Umstand, dass der Mensch unter den Bedingungen dieses Zeitalters zu leben verurteilt ist, bedeutet, dass er trotz seines Glaubens auch „alter Mensch" bleibt" [135]) geeft al te denken. En deze ook: „Nach Luther ist es also nicht die individuelle Mangelhaftigkeit des Glaubenden, die in erster Linie an der Doppelheit als simul justus et peccator schuld ist, sondern der Grund liegt tiefer. Es liegt an der Zugehörigkeit des Glaubenden zu diesem bösen Zeitalter" [136]). Maar hier gaat het niet zozeer over de tijd; het gaat over Luthers

[131]) Haar, a.w., 96.
[132]) id., 98.
[133]) id., 123 v.
[134]) Haikola, Studiën zu Luther und zum Luthertum, 53 v.
[135]) id., 145.
[136]) id., 142.

mening dat alle handelingen in zichzelf zondig zijn en voor God slechts bestaan door het geloof aan de vergeving. Toch hebben de „Bedingungen dieses Zeitalters" ook iets te maken met de door God geschapen tijd.

J. Haar kan Luthers mening zo weergeven: „dass der Glaubende ... immer wieder seinen Glauben begründen muss, solange er in der zeitlich-irdischen Welt steht" [137]). De noodzaak van het „immer wieder" hangt samen met de tijdelijkheid van ons bestaan. Hier is geheel uit het oog verloren, dat ook de hemel een „immer wieder" kent, een voortgaan van heerlijkheid tot heerlijkheid. „Glaube ist Leben, aber immer unvollkommenes Leben, nicht des Grundes wegen, der im Gläubigen das Leben schafft, sondern wegen der Tatsache, dass der Gläubige selbst unvollkommen ist und in der Unvollkommenheit des irdisch-zeitlichen Lebens wirkt" [138]). *Onze* onvolmaaktheid èn de onvolmaaktheid van een leven-in-de-*tijd* worden naast elkaar geplaatst als oorzaken van de onvolmaaktheid van het geloofsleven. De hemel staat *tegenover* de aarde vanwege het niet-meer-zondigen èn het niet-meer-in-de-tijd-zijn. „Tendimus enim in coelum, nondum sumus in coelo ... Ita iam est in coelo, qui tendit in coelum, quia Deus reputat eum, quasi iam sit in coelo" [139]). Bij zo'n woord van Luther moeten wij verdisconteren dat hij bij „coelum" aan boventijdelijkheid denkt. God ziet ons dus niet alleen vanuit Zijn eigen boventijdelijkheid als mensen die *ook reeds* boventijdelijk zijn. Het gaat er maar niet alleen om, dat God „initium" en „perfectio" in één blik overziet, waarop J. Haar alle nadruk legt; het gaat er óók om, dat God de „perfectio" ziet als een menselijk delen in *Zijn* eeuwigheid. Als de „simul"-formule geïnterpreteerd wordt als: „vor Gott im Himmel vollkommen gerecht, ... gleichzeitig in sich selber ein sündiger Mensch" [140]) is het volkomen gerechtvaardigd om daarin te verdisconteren dat Luther bij het woord „hemel" denkt aan een tegenstelling met de zonde èn met de tijd. In dit opzicht mogen wij spreken van een dualisme van hemel en aarde bij Luther, dat niet los staat van zijn „simul"-spreuk.

In de hemel leven wij z.i. in het ondeelbare nu van Gods eeuwigheid. In het begrip „nu", zoals wij dat nu al kennen, zien wij reeds iets van het samenkomen in één *punt* dat de eeuwigheid kenmerkt. Het is opmerkelijk dat hij het „simul" ook als een *punt* des tijds interpreteert: „Duo contraria in eodem subiecto et in eodem puncto temporis" [141]). Voor hem wijst een *punt* des tijds al heen naar het *einde* van de tijd.

Waar het advies van Luther om de tijd weg te denken toe leiden kan, blijkt uit een opmerking van Sikken die Luthers mening wil weergeven: „Wat voor ons een lange tijd is, tussen het sterven en de jongste dag, is in waarheid, van de Eeuwige uit gezien, een oogwenk" [142]). Hier staat duidelijk tegenover elkaar: *„voor ons"* en *„in waarheid"*. Onze tijd wordt als een leugen beschouwd. Wij ontdekken de waarheid pas, als wij op een boventijdelijk standpunt gaan staan. Maar — dat kunnen wij niet, ook al kunnen wij in onze religie aan de

---

137) Haar, a.w., 82.
138) id., 84.
139) Luther, W.A., 38, 569.
140) Haikola, Usus Legis, 73.
141) Luther, Drews, 442, vlg. Haikola, a.w., 53, noot 20.
142) W. Sikken, a.w., 196.

tijd „ontsnappen". Hier blijkt opnieuw, dat wij niet voor niets in een vorig hoofdstuk de uitdrukking „de tijd te boven gaan" gevaarlijk hebben genoemd. Daarom is het eigenaardig, dat juist Spier in zijn „Tijd en eeuwigheid" over Luther zwijgt.

Veelzeggend is ook Sikkens opmerking: het eeuwige leven is „na dit creatuurlijke leven" [143]). Is het dan *niet* creatuurlijk meer? Inderdaad moet dat de consekwentie zijn voor iemand die Luthers eeeuwigheidsbeschouwing deelt.

Het lijkt erop, alsof eerst Popma's bezwaren volledig van de baan waren en alsof zij nu weer terugkeren. Hoe is dat te rijmen? Onze conclusie moet zijn, dat Popma slechts één kant van de zaak ziet en dat de andere schrijvers over Luther op hun beurt weer geen oog hebben voor wat door Popma de „tijdstheologische achtergrond" (van de „simul"-formule) zou worden genoemd. Natuurlijk ontstaat er nog niet een juist beeld, als wij Popma en die anderen eenvoudigweg náást elkaar plaatsen. Zij vullen elkaar niet alleen aan; zij spreken elkaar ook tegen. Wij nemen dus niets terug van wat in het eerste deel van onze beschouwing gezegd is over Luthers bedoeling, maar wij voegen daar wel enige opmerkingen aan toe. Vanuit het tweede deel van dit overzicht is ons immers duidelijk geworden, dat Popma gedeeltelijk gelijk heeft. Wij hebben gezegd, dat in het „simul" ligt opgesloten dat God anders tegenover de wisselingen in de tijd staat dan de mens; van hier uit is het maar één stap naar de opvatting dat de mens in het „simul" een boventijdelijke visie heeft. Wij hebben geciteerd, dat het „simul" „über alles zeitliche Abwechseln hinaus" [144]) grijpt; van hier uit is het maar één stap naar een grijpen naar een boven alle tijdelijkheid verheven-zijn. Wij hebben geciteerd, dat in Christus reeds een nieuwe tijd aanbreekt, die wij eeuwigheid noemen [145]); van hier uit is het maar één stap naar een miskenning van de ene, door God geschapen tijd. Wij hebben geciteerd, dat wij ons de tijd moeten laten „zusammenrücken" [146]); van hier uit is het maar één stap naar een in één punt samengetrokken, bovencreatuurlijke eeuwigheid. Wij hebben geciteerd, dat Christus éénmaal komt „praefinito tempore" en ook „quotidie" [147]); van hier uit is het maar één stap naar een overheersende beïnvloeding van de visie op het „quotidie" dóór het „praefinito tempore". Wij hebben geciteerd: het „simul" is „aus einer Zeit heraus gesehen und gesagt, in der ... nur Gott und seine Gerechten mit einander handeln" [148]); van hieruit is het maar één stap naar de opvatting dat wij in een aparte tijd terecht komen. Wij hebben geciteerd, dat het „simul" ons „in die Zeiten Gottes" laat „hineingehören" [149]); van hier uit is het maar één stap naar een miskenning van de tijd.

Wij drukken ons met opzet voorzichtig uit, omdat wij niet tekort willen doen aan wat wij als Luthers diepste bedoeling ontdekt hebben. Maar wij willen

---

143) id., 158.
144) Hermann, a.w., 228.
145) id., 230.
146) id., 239.
147) Luther, W.A., 40, 538.
148) Hermann, a.w., 87 v.
149) id., 126.

tevens vaststellen, dat Popma's bezwaren niet zomaar uit de lucht gegrepen zijn.

Het is te *begrijpen* dat hij in het „simul" een miskenning van de tijd ontdekt, al mag dit zo zonder meer niet gesteld worden. Het is te *begrijpen* dat Holl meer nadruk legt op het *samendenken* van twee tegengestelde oordelen dan op het samendenken van twee *tegengestelde* oordelen, ook al is dit eenzijdig. Wij mogen niet alleen Osiander de schuld geven, wanneer deze meent dat Luther de deïficatie leert. Alleen al door zijn opvatting dat het intellect zich van de fantasieën van verleden, heden en toekomst moet ontdoen en in Gods eeuwigheid moet binnendringen, geeft Luther zelf aanleiding tot deze mening van Osiander.

De christen ervaart zijn levenswandel als discontinu (een dagelijkse bekering is noodzakelijk), maar belijdt dat God straks het leven van de christen als een continuïteit zal openbaren [150]). Dit is iets anders dan het schema: deze en de komende eeuw zijn zowel continu verbonden als ook discontinu gescheiden. In wat wij citeerden van Kooiman over Luther, spreekt een spanning tussen Evangelie en wereld, waarin het feit dat *deze* wereld *herschapen* wordt, niet goed tot zijn recht kan komen. De ubiquiteitsleer, die meent dat Jezus tot een àndere wereld behoort, moet wel een tekort-doen aan de geschapen kosmos tot gevolg hebben, omdat ze op zichzelf al dit tekort-doen inhoudt. Dat moet een bepaalde visie op de tijd en de geschiedenis met zich meebrengen. Het heilige wordt dan gezien als het bovenkosmische en het boventijdelijke. Het gaat er in het „simul" o.a. over, dat wij „voor God in de hemel" rechtvaardig zijn. „In de hemel" betekent voor Luther: uit de tijd getreden. Het is mogelijk dat de leer van de communicatio idiomatum invloed heeft op die bepaalde vorm van een zekere vergoddelijking, die het boventijdelijk-worden van de gelovigen toch inhoudt. Jezus' Goddelijke eigenschappen worden aan Zijn mensheid meegedeeld, wat o.m. betekent dat de mens Jezus voortaan boven de tijd en de kosmos leeft. Zo krijgen ook de gelovigen, al worden zij niet vergoddelijkt, de boventijdelijkheid van Jezus. Er bestaat verband tussen de „simul"-spreuk en de ubiquiteitsleer, tussen Luthers visie op de tijd en zijn visie op de ruimte, zoals o.a. blijkt uit zijn uitspraak: „Post resurrectionem exemti erimus a locis et temporibus; sic Christus quoque extra locum est" [151]). Wij zullen straks nog zien, hoe de ubiquiteitsleer de luthersen er toe brengt om aan te nemen, dat de wederkomst van Christus niet aan een successie van ogenblikken onderworpen zal zijn. De opeenvolging — voor Luther een hoofdkenmerk van de tijd — wordt stil gezet. In de alomtegenwoordige mens Jezus is een nieuwe wereld bezig de oude wereld met zijn successie van momenten te doen verdwijnen.

---

150) cf. Popma, Levensbeschouwing, II, 314.

151) Luther, geciteerd bij: Köstlin, a.w., 572. Luther gaat niet zo ver, dat hij een vernietiging van Jezus' menselijke natuur zou leren („Nec quod humanitatem dimittet, sed quod etiam divinitatem suam ibi latentem, quam nunc confuse et in enygmate humanitatis eius videmus, ostendet clare", W.A. 4, 406), maar hij doet toch tekort aan de blijvende mensheid van Jezus en daardoor ook aan die van ons. Rothuizen, a.w., 88, noot 572, oordeelt eenzijdig, als hij meent dat Bavinck *ten onrechte* de strenge scheiding tussen aards en hemels typisch luthers noemt.

Dat beheerst zijn kijk op het eeuwige leven. Hoe ziet hij de verhouding tussen het eeuwige leven in het heden en het eeuwige leven in de toekomst? Men verwijt hem enerzijds, dat hij te veel nadruk op het heden legt, anderzijds, dat hij eenzijdig de toekomst accentueert. Het denken van Luther is zo beweeglijk dat deze tegenstrijdigheid in de kritiek wel te verklaren is. Men let er niet altijd voldoende op, hoe Luther telkens weer een *draai* neemt. Dat eigenaardige feit, dat hij op een bepaald punt altijd plotseling *omkeert,* hangt samen met zijn verbinding dood-wet tegenover leven-evangelie.

Men mag zijn bekende uitdrukking „media vita in morte sumus" niet citeren zonder te wijzen op deze achtergrond — de *wet* laat ons ons leven zien als dood — en zonder meteen ook te wijzen op het feit, dat dàn de zaak wordt *omgedraaid:* „media morte in vita sumus". De leer van de wet is blijkens de dogmengeschiedenis nooit een apart staande locus, maar heeft steeds invloed óp en wordt beïnvloed dóór de gehele dogmatiek. „Ons inzicht in de verhouding van Evangelie en wet bepaalt het geheel van ons denken en handelen in Kerk, Staat, en maatschappij" [152]). Luthers dubbelzinnige houding tegenover de wet hangt samen met zijn dubbelzinnige „antropologie": de natuurlijke mens is corrupt, dús de wet is voorbereidende openbaring; maar de natuurlijke mens is nog tot goeddoen in staat, dús de wet is uitdrukking van de immanente natuurwet. Het is duidelijk, dat wij daarop hier niet nader kunnen ingaan, maar ook dat Luthers denkbeelden, hoe verwarrend ze soms lijken, een merkwaardige *eenheid* vormen.

Hij ziet dit leven als een „praecursus" van het toekomstige [153]). Dit sluit zijn „Weltfreudigkeit" en „Weltoffenheit" en „Erdverbundenheit" niet uit [154]). Volgens Luther komt alle treurigheid van de duivel[155]). Maar het dualisme beheerst hem nog te veel, zodat hij niet ziet hoe het eeuwige leven ditzelfde tijdruimtelijke leven is, dat wij hier en nu leven, alleen gered uit de machten van de zonde en de dood. Het eeuwige leven is voor hem een andersoortig leven, totaal verschillend van het aardse. „Das wirdt solche freude sein, das uns essen und trincken, schlaffen, gar vorgehen wirt. Es wirt gar ein ander leben sein ... Nam si tantam laetitiam et delicias hebemus in creaturis, scilicet auro, sole, stellis etc. quid fiet, si Deum videremus?" [156]) Dit is geen dualisme zonder meer. Juist omdat hij oog heeft voor de vreugden van *dit* leven, haalt hij al zijn hart op aan wat dit nog te bóven zal gaan. God zien en hebben, — dat is de eigenlijke inhoud van het eeuwige leven; maar Luther maakt van de nieuwe *aarde* niet een hemel van louter „geestelijk" genot: „In futura vita habebimus etiam omnis generis fructus et totam terram exornatam multis arboribus et omnibus suavibus aspectu rebus. Wenn wir unsern Herrn Got haben, tunc satis habebimus!" [157]) Hier is nog geen concurrentie tussen de visio Dei en de

---

[152]) G. C. v. Niftrik, Kleine Dogmatiek, 237.

[153]) Luthers Werke in Auswahl, 1950, VIII, Tischreden, 263, no. 5085. Cf. bij Elert, a.w., 455: haec vita nihil nisi praecursus aut initium potius futurae vitae.

[154]) Voorbeelden bij bijv. Hartmann Grisar S.J., Luther, III, 1912, 913 v. Ook bij Elert, a.w., 393 v., bijv. over Gods lachen, 398.

[155]) cf. Elert, a.w., 410.

[156]) Tischreden nr. 3484 (a.w., 87).

[157]) id. nr. 305 (a.w., 41). Men krijgt zelfs de indruk, dat volgens Luther op de

nieuwe aarde, met bomen versierd! Voor het begrip „eeuwig leven" zijn volgens Luther drie bepalingen kenmerkend: het is *na* dit leven, het is *anders*, het is een leven van *toorn* of van *genade*. Dit „na" is geen kwestie van tijd, want de categorie „toekomstig" is aan het aards-tijdelijke ontleend, en de eeuwigheid kan geen tijdperk zijn dat op een ander volgt; het is dus niet post, maar extra de aardse wereld. Het anders-zijn betrekt hij op de verhouding van onzichtbaar tot zichtbaar, en van heil tot verderf. Hij denkt hierbij niet allereerst aan het Jenseits. Hij denkt vooral aan het hart van de mens: „daar is de volle openbaring, in de bewerking van het heil, het leven, in heerlijkheid aanwezig" [158]). De band met God in dit aardse leven is beslissend. Het eeuwige leven is totaal nieuw, maar het nieuwe wordt nu reeds geopenbaard. Het eeuwige leven komt niet; het blijft. Hemel en hel zijn er al op aarde. Wat Hartmann Grisar schrijft over „Schwärmerische Erwartung des Weltendes" en „Hoffnungslosigkeit" bij Luther, is zeer eenzijdig en onjuist [159]). Men kan wel zeggen: „Het rijk Gods is voor de reformatie vóór en boven alles een eschatologische grootheid" [160]) en het is waar dat Luther volgens zijn beschouwingen over de Openbaring van Johannes in 1534 het einde van de wereld in waarschijnlijk 1558 verwachtte [161]), maar hij zat daar niet al zuchtend op te wachten. Men heeft hem daarom dan ook wel het tegendeel kunnen verwijten: dat zijn sessio-leer aan de „aanwezigheid" van Christus in Zijn *toekomst* te kort doet. „Schliesslich ist noch zu sagen, dass die lutherische Behauptung einer unsichtbaren Gegenwart Christi uns von der eschatologischen Blickrichtung ablenkt" [162]). Als Elert schrijft over de spanning van de paradox van het „simul" die trilt door de hoop op „jene Welt", dan voegt hij eraan toe: „Gewiss dies ist die vielgeschmähte „Jenseitsstimmung" des alten Luthertums! Sie gingen als candidati aeternitatis durch diese Welt" [163]). Er is bij Luther *niet* een „Jenseitsstimmung" waarbij het *heden* volledig verduisterd zou worden, juist omdat hij méér een scheiding maakt tussen wet en genade dan tussen heden en toekomst. De draai van „media vita in morte sumus" naar „media morte in vita sumus" gaat niet over het scharnier van heden naar toekomst. Hij trekt de toekomst het heden binnen in het samengebalde „simul". Het onderscheid tussen heden en toekomst is niet belangrijk meer voor iemand die probeert extra tempus te komen. Het gaat niet om *ná* de dood of *vóór* het eeuwige leven, maar om het leven *midden* in de dood en de dood midden in het leven. *„Media"* is een *centraal* woord bij Luther! *Naarmate* de waardering voor het heil in het heden

---

nieuwe aarde de *tijd* ook weer inzet, na uitgeschakeld te zijn in de tussentoestand, hoewel hij ook wel eens het ontbreken van „Stunde und Stätte" op de voleinding betrekt. Latere dogmatici zoals Gerhard beschrijven het opstandingslichaam als boven tijd en ruimtelijke gebondenheid verheven. Zie Th. Kliefoth, Chr. Eschatologie, 1886, 319.

158) Sikken, a.w., 162.

159) Hartmann Grisar, a.w., III, 201 v.

160) D. Nauta, De geschiedenisbeschouwing der Reformatie, in: De zin der geschiedenis, 1944, 153.

161) cf. A. M. Brouwer, Wereldeinde en wereldgericht, 1928, 139.

162) W. Niesel, Calvins Lehre vom Abendmahl, 1930, 81. cf. H. Bavinck, Geref. Dogm., IV, 672 en G. C. Berkouwer, Het werk van Christus, 1953, 262.

163) Elert, a.w., 455.

toeneemt, kan het verlangen naar de komende verlossing *groeien*. Zo is het bij Luther. Wij moeten niet doen alsof waardering voor het heden en verlangen naar de toekomst altijd als concurrenten om de voorrang zouden moeten strijden; zij kunnen elkaar stimuleren [164]).

Maar waar het ons vooral om gaat is dit: voor Luther betekent het komende eeuwige leven iets totaal anders dan het leven in deze wereld. „Wenn wir sterben, und in ein andere Welt reisen ..." [165]). „Wenn man auferstehen wird, so wird es Adam und den alten Vätern seyn, gleich als wären sie vor einer halben Stunde noch im Leben gewesen. Dort ist keine Zeit, derhalben kann auch kein besonderer Ort seyn, und sind weder Tag noch Nächte. Es ist vor Gott alles auf einmal geschehen. Es ist nicht weder vor noch hinter. Jene werden nicht eher kommen am jüngsten Tage, denn wir ..." [166]). „Sterben, das ist, dies Leben lassen, und in ein anders kommen ..." [167]). Christus wordt opgewekt in een eeuwig heden, een „nu" zodat Hij „zugleich in einem Augenblick drinnen und haussen war" (nl. in en uit het graf) [168]). Het „simul" wijst hier op een verheven zijn boven tijd en ruimte. Luther laat Jezus na Zijn opstanding zeggen: „Ich bin jetzt in einem andern Wesen und Leben" [169]) en voor Zijn sterven: „Ich werde verlassen das zeitliche, sinnliche, natürliche, sterbliche Leben" [170]). In dit licht moeten wij Kooimans uitspraak lezen: „Deze wereld, ofschoon schepping Gods en door Hem niet aan haar lot overgelaten, is niet de laatste werkelijkheid. Ze ligt onder het gericht en wacht op verlossing. Ze wordt nooit een paradijs" [171]). De continuïteit van de herschepping verdwijnt hier achter het „totaliter aliter". Wie over herschepping spreekt, behoeft niet „ofschoon schepping" te zeggen.

Wij bedoelen niet dat Luther alle continuïteit zou loochenen. Een aardig voorbeeld is zijn opmerking over de laatste bazuin: „Es wird aber seyn eine Stimme oder Sprache, vielleicht auf Hebräisch" [172]). Er mag dan geen successie van momenten zijn bij de parousie, de eeuwigheid begint misschien met Hebreeuws! (Of zou hij het Hebreeuws als een heilige taal zien en willen waarschuwen, dat de „laatste bazuin" geen Duits zal spreken?) Men zou verwachten dat hij Jezus' woord over ons gelijk-zijn aan de engelen zou aangrijpen om het totaal andere van ons nieuwe bestaan te illustreren; maar merkwaardigerwijs gaat hij van „zijn" over op „zien": de gelovigen zullen zijn als de engelen, „denn sie werden eben das auch sehen, das jetzt die Engel sehen" [173]). Bovendien kent hij de gedachte van de *onthulling*, die enerzijds kan samenhangen

[164]) Otto Ritschl heeft Luthers innerlijke ontwikkeling tot volle heilszekerheid met een gelijktijdig terugdringen van de hoop op de voleinding in verband gebracht, maar Billing wees erop, dat wij deze niet als twee in Luther om de voorrang strijdende grootheden mogen zien. Zie F. Holmström, Das eschatologische Denken der Gegenwart, [2]1936, 124 noot 3.

[165]) Luther, E.A. (1828), 17, 218.

[166]) id., 18, 267.

[167]) id., 18, 342.

[168]) id., 18, 382.

[169]) id., 17, 85.

[170]) id., 17, 105.

[171]) Kooiman, a.w., 1108.

[172]) Luther, E.A., 18, 383.

[173]) id., 17, 226.

met een loochening van de continuïteit van de tijd (een plotseling zichtbaarworden van Christus' nu reeds alomtegenwoordige lichaam zonder successie van momenten, of het „heden zonder daarna" van Barth), maar die anderzijds juist de continuïteit van het eeuwige leven in het heden en dat in de toekomst kan onderstrepen: het nieuwe is er nú reeds, hoewel verborgen, en de toekomst onthult de rijkdom van het heden. „Da wirst du denn müssen sagen: Siehe, bin ich so lange, von dem an, als ich bin getauft worden, im Himmel gewesen, und habe es nicht gewusst, ohne dass ich 's habe hören predigen, und mit dem Glauben ein wenig gefasst; nun sebe ich's, dass bereits längst geschehen und vollendet ist" [174]).

Wat moet onze slotconclusie zijn? Popma spreekt over miskenning van de tijd bij Luther; anderen spreken juist over Luthers grote aandacht voor het leven in de tijd. Beide visies worden op het „simul" betrokken. Hoe is dat mogelijk? Dat is mogelijk, omdat Luther er van uitgaat dat de christen in de tijd en tegelijk coram Deo leeft. Wij hoorden hem al zeggen, dat God ons in het *midden* tussen tijd en eeuwigheid plaatst en ons van *beide* een stuk geeft. Het geloof is tegelijk met de tijd *verbonden* en uit de tijd *opgeheven.* Onze weg door de *tijd* ligt al in het licht van het *einde* van de tijd. De eeuwige God stelt een begin („initium") en daarmee *tijd,* maar Hij neemt tegelijk deze tijd in Zijn *eeuwigheid* op. Een nieuwe wereld verdringt in onze „simul"-situatie reeds de wereld van de opeenvolging van ogenblikken. Luther heeft enerzijds grote aandacht voor de tijd — de door God voor elke menselijke handeling *bestemde* tijd èn de *voortgang* van de tijd „de die in diem" —, maar stelt anderzijds vast dat het schepsel tegenover God boven de tijd staat. De mens kan de duur niet met één blik overzien, omdat hij door de *zonde* van God gescheiden is. Maar het wegvallen van de zonde brengt dus ook het wegvallen van deze beperktheid mee.

Nu kan men zeggen: maar Luther erkent dan toch maar, dat wij op aarde nog niet ten volle de eeuwigheidsvisie kunnen hebben.

De vraag is alleen: wordt het door Luther *betreurd,* dat hij in zijn tijd op aarde niet een stukje eeuwigheid kan verwerkelijken? Als hij de hemel als tijdloos ziet, móet hij wel last hebben van de tijd op aarde. En om zich *zoveel mogelijk* daarvan te bevrijden, verbindt hij in de „simul"-formule de aardse tijd met Gods eeuwigheid. Het is maar niet alleen Gods *genade* die bevrijdend werkt tegenover de *zonde;* het gaat hem ook om Gods *eeuwigheid* die bevrijdend werkt tegenover de *tijd.* De christen kan niet een stukje eeuwigheid verwerkelijken in de tijd, *máár* (het is een tegenstelling) hij kan toch wel alvast met de boventijdelijke eeuwigheid rekening houden. En zo ontstaat het „simul" als „Ausgleich" tussen de tijd van het aardse menselijke handelen (het hemelse menselijke handelen wordt totaal anders!) en Gods eeuwigheid. Tegen deze achtergrond gezien moet de „simul"-spreuk door ons verworpen worden. Er is niet een rechtstreeks, maar wel een zijdelings verband met het „simul" van Boëthius. Het niet duidelijk onderscheiden tussen Goddelijke en creatuurlijke

---

174) id., 17, 225.

eeuwigheid is altijd het begin van een gevaarlijke weg. Het is niet voldoende om *rekening te houden* met de tijdelijkheid; de vraag is, hoe men de tijdelijkheid *waardeert*.

Niets nieuws?

Het verwijt, dat Luther tegenover de Middeleeuwen „niets nieuws" heeft gebracht in zijn eschatologie, kan nu duidelijk weersproken worden.

In de eerste plaats: Luther gaat in zijn eschatologie uit van de betrekking tussen God en mens en van de persoon van Christus. In de middeleeuwse filosofie lag dat heel anders. Slotemaker de Bruïne deelt de geschiedenis der christelijke eschatologie in als volgt: I. Tot aan de Middeleeuwen: tegen de gnostieke vergeestelijking der opstanding en tegen de apocatastasis; II. Middeleeuwen en scholastiek: het lot der gestorvenen, theorieën over tussentoestand en vagevuur; III. Reformatie: eschatologie meer direct verbonden met de soteriologie [1]). Dat is een kenmerkend verschil met de Middeleeuwen. Luther filosofeert niet theoretisch over het hiernamaals; maar dit is voor hem het eeuwige leven: dat hij God kent. Dit accentueren van de individuele betrokkenheid op God heeft overigens ook wel nadelige gevolgen. De *kosmische* aspecten van de wederkomst van Christus raken op de achtergrond. Het verwijt van Quistorp e.a. dat Luther alleen oog heeft voor de zaligheid van de individuen, is overdreven; maar er „ligt ongetwijfeld een element van waarheid in" [2]).

In de tweede plaats ziet Luther de hel en de eeuwige dood ook geheel anders dan de middeleeuwse scholastici. Laatstgenoemden schilderden de hel als een oord van lichamelijke pijn zonder eind; Luther legt alle nadruk op het door God verlaten zijn. Daarom kan hij zeggen, dat Christus „voor *eeuwig* verdoemd" was [3]). In Luthers visie op de hel vallen het kwalitatief-eeuwige en het temporele eeuwigheidsbegrip samen [4]). „In de infernum wordt de kwelling van het geweten vereeuwigd, zodat het omgekeerd voor Luther vanzelfsprekend is, dat de „eeuwige" angst in de aanvechting de repercussie is van de verschrikkingen der hel" [5]).

In de derde plaats komt er bij Luther — ondanks allerlei remmende factoren zoals zijn ubiquiteitsgedachte — weer iets terug van de eschatologische verwachtingen van de eerste christenen, die ook in de Middeleeuwen wel telkens weer opdoken maar die steeds opnieuw onderdrukt werden door het geloof in de glorie van de Moederkerk. Fröhlich zegt: „Mit der Reformation bricht auch ein gut Teil urchristlicher, eschatologischer Spannung auf" en wijst dan terecht

---

[1]) N. A. C. Slotemaker de Bruïne, Eschatologie en Historie, 1925, 17—19.

[2]) Polman, a.w., IV, 309. Cf. A. Trouw, Het Katastrofale, 1946, 59: Luther en Zwingli „legden eenzijdig de nadruk op de persoonlijke bekering en veronachtzaamden de komst van het nieuwe Jeruzalem". Maar Elert, a.w., 449, zegt: „Es gehört zu den törichsten oder böswilligsten Verleumdungen des alten Luthertums, wenn ihm immer wieder bis heute vorgeworfen wurde, es kenne nur eine Individualeschatologie". Inderdaad bewijzen zijn voorbeelden het tegendeel (a.w., 447 v.). Meer dan een „element van waarheid" mag men in het genoemde verwijt niet zien.

[3]) cf. Stange, a.w., 75.

[4]) cf. Bakker, a.w., 61.

[5]) id., 60. Cf. Sikken, a.w., 161.

op de rol die de antichrist speelt in de beschouwingen van Luther [6]).

In de vierde plaats betekent „onsterfelijkheid der ziel" bij Luther iets anders dan in de Middeleeuwen. Met Pomponazzi ziet Luther in, dat de scholastiek zich ten onrechte beriep op Aristoteles, die juist de onsterfelijkheid der ziel geloochend heeft [7]). „Ziel" betekent voor Luther de door God aangesproken mens. Overigens ziet hij — zoals hierboven bleek — ondanks zijn ironische opmerkingen over het 5e Lateraans Concilie niet altijd duidelijk het grote verschil tussen de gangbare onsterfelijkheidsleer en het laatste artikel van het Credo. Zonder de concilie-uitspraak als onbijbels te verwerpen, heeft hij toch zelf een ander uitgangspunt.

In de vijfde plaats kan Luther — in tegenstelling tot de Middeleeuwen — de zekerheid van het geloof rechtstreeks met het eeuwige leven in verband brengen als heilszekerheid. Hij ziet een onlosmakelijke eenheid tussen vergeving en eeuwig leven; daarom fundeert hij de zekerheid aangaande het eeuwige leven op de zekerheid van de justificatie. Het is van belang hier op te wijzen, in verband met de latere ontwikkeling van de theologie, want „im Grunde tendiert die überzeitliche Eschatologie darauf hin, die Begründung der Heilsgewissheit in der „iustificatio" zu unterminieren" [8]).

In de zesde plaats kan Luther door zijn onderscheiding tussen Gods eigen werk en Zijn hem vreemd werk de ernst van de dood verbinden met het feit, dat juist de dood een doorgang naar het eeuwige leven is.

Op deze wijze kan hij ten volle recht doen aan het bijbelse spreken over de dood als *vijand,* al wordt door de dood het leven bewerkt. De dood moet iets doen, dat tegen zijn aard ingaat. In zijn nog niet zo lang geleden bekend geworden college-dictaat over Hebreeën zegt Luther: „Proprium autem opus dei est vita pax gaudium et ceteri fructus spiritus ... diabolum destruxit non opere dei sed ipsiusmet diaboli opere. hoc enim est victoriae genus praeclarissimum, adversarium proprio telo confodere et suo gladio iugulare ... sic enim deus opus suum promovet et implet per opus alienum et mirabili sapientia cogit diabolum per mortem nihil aliud operari quam vitam, ut sic, dum contra opus dei maxime operatur, pro opere dei et contra opus suum suo proprio opere operetur" [9]). Tegenover de opvatting van velen in onze tijd, dat de sterfelijkheid een voorrecht voor de mens zou zijn, is het goed te wijzen op de vele uitspraken van Luther over de vloek van de sterfelijkheid [10]).

En pas in de zevende plaats wijzen wij op wat men meermalen als het *enig* nieuwe in Luthers eschatologie heeft aangeduid: zijn strijd tegen het vagevuur.

---

6) K. Fröhlich, Gottesreich Welt und Kirche bei Calvin, 1930, 90. Cf. H. Preusz, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter bei Luther usw. 1906.

7) cf. Althaus, Unsterblichkeit, 16, en Van Leeuwen, a.w., 217. Van Leeuwen noemt Luthers onsterfelijkheidsleer schriftuurlijk, omdat de onsterfelijkheid voor hem samenvalt met het eeuwige leven en de eeuwige dood en omdat hij het begrip „ziel" in bijbelse en niet in metafysische zin gebruikt. Cf. a.w., 244.

8) Holmström, a.w., 398.

9) Bij Hebr. 2 : 14, ed. Hirsch Rückert, 1929.

10) cf. H. Thielicke, Tod und Leben, 149—162: Der menschliche Tod bei Luther; C. Stange, Luthers Gedanken über die Todesfurcht, 1932; Sikken, a.w., 129—178 en 217—238: Uit de schat van Luther.

Het is de vraag, of hij daarbij — uit reactie tegen allerlei misbruiken — niet te kort doet aan de gemeenschap en innerlijke verbondenheid van de Kerk op aarde en de Kerk in de hemel [11]). Ook zijn strijd tegen het vagevuur brengt hem ertoe het andersoortige en boventijdelijke van het eeuwige leven te accentueren.

Zo komen wij vanzelf weer uit bij wat in zijn eschatologie *niet* nieuw is: de uit de Middeleeuwen overgebleven zuurdesem van het dualisme natuur—genade en profaan—heilig, waardoor ondanks de in zeven punten omschreven nieuwe aanpak zijn eschatologie niet tot die totale vernieuwing komt, waartoe het evangelie hem de kans geeft.

Luthers mening over het eeuwige leven is kort samen te vatten in deze formulering van K. Holl: „freudegefühlsstarke vollendete Willensgemeinschaft mit Gott" [12]). Volgens Holl ziet Luther eerst het verlangen naar zaligheid als een verfijnd egoïsme en valt hij later van deze hoogte af. „Die den Verwerfungswillen Gottes bejahende Heilsgewissheit nennt Holl „heldenhafter" als die von Luther in der Römerbriefvorlesung nur den Schwachen eingeräumte Heilsgewissheit die auf der Glaubenstat beruht, sich einfach an Gottes Verheissung zu klammern, um die Anfechtung durch die Möglichkeit, selbst zu den Verworfenen zu gehören, zu überwinden" [13]). Het komt ons voor dat Thieme gelijk heeft in zijn kritiek op Holl. Het verlangen naar het eeuwige leven behoeft niet altijd egoïstisch te zijn, en het is niet nodig het theocentrische zó op de spits te drijven, dat wij God gaan „eren" door Hem toe te staan ons, als Hij dat wil, te verdoemen. Luther valt niet „van een hoogte af", als hij inziet, dat wij God alleen eren door Zijn uitnodigend bevel op te volgen: grijp het eeuwige leven.

Invloed van Luthers beschouwingen

Wij willen tenslotte nog enkele illustraties geven van de doorwerking van Luthers leer bij anderen.

Wij zagen al, hoe de ubiquiteitsgedachte bij de luthersen de visie op de parousie beheerst. De wederkomst van Christus is naar hun opvatting niet aan een successie van ogenblikken onderworpen, maar bestaat in niets anders dan in de plotselinge zichtbaarwording van het eenmaal bij de verhoging onzichtbaar en alomtegenwoordig geworden lichaam van Christus. De gereformeerde theologen merken daartegenover steeds op, dat de wederkomst „successiva" is [1]). In de lutherse visie wordt weer de tijd in een hoek gedrongen. Als de menselijke natuur van Christus te kort komt, komt ook *ònze* menselijke natuur niet meer goed tot haar recht.

De parousie wordt een zó plotselinge onthulling van Christus, dat men Hem de *tijd* niet gunt om de boeken te openen ter onthulling van òns. Zijn tweede

---

[11]) Dit meent bijv. E. Schick, Vom Zustand nach dem Tode, ²1944, 39.

[12]) cf. K. Thieme, Zu Luthers Anschauung von der Seligkeit in den Katechismen, in: Theol. Studien und Kritiken, 1929, 104. Zie over het eeuwige leven bij Luther ook nog: R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1933, IV, 1⁴, 335 v.

[13]) Thieme, a.art., 99.

[1]) Cf. Niesel, a.w., 76, over de luthersen: „sed ita tunc veniet, ut videatur ab omnibus" (Apologia conf. 196) en Bavinck, a.w., IV, 672.

komst wordt kritiek op Zijn eerste van „en het geschiedde in diezelfde dagen". Hij komt alleen „als de bliksem" en maar nauwelijks „op de wolken". De wederkomst verdringt de wereld die aan successie van ogenblikken onderworpen is. Vele lutherse theologen leren de totale vernietiging van de aarde op de jongste dag. Luther zelf doet dit niet, maar het ligt wel in de lijn. Als men te kort doet aan de schepping — al was het alleen maar door kwaad te spreken van de tijd —, loopt dat uit op een verloochening van de verbinding tussen de oude en de nieuwe aarde. Er is geen continuïteit meer, er moet een nieuwe schepping plaatsvinden. Quenstedt zegt: „Non in nuda qualitatum immutatione, alteratione, seu innovatione, sed in ipsius substantiae mundi totali absolutione et *in nihilum reductione*" [2]). De gereformeerde theologen spreken daarentegen niet over abolitio en annihilatio, maar over purgatio en innovatio: „Elementa non erunt sublata, sed mutata. Non enim coelos alios et terram aliam, sed coelos novos et terram novam expectamus" [3]). Vanuit het dualisme van Luther wordt bij de luthersen tenslotte de wereld prijsgegeven. Overigens heeft de annihilatio-gedachte in lutherse kringen ook wel verzet ontmoet. Beck leert later, dat het aardse leven in z'n kern bewaard wordt [4]); bij de lutherse dogmatici in onze tijd wordt het dilemma nauwelijks behandeld. Achter de annihilatio-gedachte spelen allerlei factoren een rol, o.m. de opvatting, dat de verlosten vanwege de visio Dei de aarde eigenlijk niet meer nodig hebben. Berkouwer spreekt in dit verband over „een wel zeer onbijbelse opvatting over God" [5]). Het is een consekwentie van Luthers overschrijden van de grens tussen boventijdelijkheid en bovencreatuurlijkheid. De verlosten zijn boven de schepping verheven; eeuwig leven en nieuwe aarde worden concurrenten.

In lutherse preken wordt steeds het eeuwige leven als totaliter aliter getekend [6]). De latere luthersen wissen het verschil tussen tussen- en eindtoestand bijna geheel weg [7]).

Luthers nadruk op het *heden* werkt ook op allerlei manieren na. Er is wel een wijdverbreide ondergangsstemming in het oude lutherdom (blijkens preken van Bugenhagen, Melanchton en Andreä; Lucas Osiander was tegenstander van kalenderhervorming wegens het nabijzijn van de jongste dag), maar desondanks is er geen sprake van pessimisme. Enerzijds zijn de luthersen geremd om het volle bijbelse gewicht van de novitas vitae tot gelding te brengen [8]), anderzijds blijven zij het eeuwige leven zien als een tegenwoordige werkelijkheid. De invloed van Luther in dit opzicht is merkbaar bij Ritschl, die overigens Luthers visie op het eeuwige leven als een tegenwoordige werkelijkheid eenzijdig benadert.

---

[2]) H. Schmidt, Dogm. der evang. luth. Kirche, 544.
[3]) Amesius I, XLI, 33. cf. Berkouwer, a.w., 277 v.; Ott, a.w., 45: Quistorp, a.w., 190; Althaus, Die letzten Dinge, 339 v.; Kliefoth, a.w., 297.
[4]) Zie Berkouwer, a.w., 277, noot 62.
[5]) id., 285.
[6]) Voorbeelden bij Elert, a.w., 455.
[7]) Zie Bavinck, Geref. Dogm. IV, 587, en Berkouwer, a.w., 60.
[8]) Zie E. Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, 1953, 159, met verwijzing naar Ellwein, Vom neuen Leben, 1932.

De invloed van het lutherse „finitum capax infiniti" is merkbaar bijv. in „Zeit und Ewigkeit" van H. W. Schmidt die probeert filosofisch de mogelijkheid aan te tonen van een overgang van de tijd in de eeuwigheid [9]).

De invloed van het luthers dualisme wet—evangelie is merkbaar in het eschatologisch-paradoxaal dualisme van Bultmann [10]).

De invloed van Luthers justificatie-leer is merkbaar bij Althaus: „. . . der Christ hat das ewige Leben hier nur paradox" [11]). En Bultmann spreekt zelf over een analogie: „The paradox that Christian existence is at the same time an eschatological unworldly being and an historical being is analogous with the Lutheran statement *simul iustus, simul peccator* . . . His unworldliness is not a quality, but it may be called aliena . . ." [12]).

Luthers „aliena" is ook van invloed op Thielicke's opvatting van het eeuwige leven: „Diese Zoé ist deshalb nicht MEINE Eigenschaft, sondern die Eigenschaft GOTTES" [13]).

Velen leggen zó de nadruk op *Gods* eigenschap — ook in verband met de tussentoestand: „der Ton liegt also hier nicht auf „meinen" den Tod überdauernden Eigenschaften, sondern auf der Eigenschaft meines Herrn, mich nicht zu lassen" [14]) — dat men over „*aliena vita*" zou kunnen spreken. Wellicht zou men deze typering ook aan de tussentoestandtheorie van Telder kunnen geven [15]). Het wordt bijna zoiets als „*simul* dood en levend". Men kan niet meer argeloos als de Bijbel spreken over mensen die het eeuwige leven „hebben" als hún leven. En achter alles speelt mee, wat ons in Luthers visie het meest bezig hield: zijn miskenning van de tijd. Het eeuwige leven wordt dan in verschillende opzichten *een vreêmd leven*. Wij hebben *Gods* ogen nodig om te ontdekken hoe wij op een of andere paradoxale manier het eeuwige leven „hebben". Hoe is het dan nog mogelijk om het te „grijpen" als iets dat voor de hand ligt? [16]) Is een aliena vita, supramundaal en extra tempus, nog *grijpbaar* voor creaturen die ook *tijdens* de visio Dei willen uitroepen: „o Here, *onze* Here, hoe heerlijk is Uw Naam op de ganse *aarde*!"?

De invloed van Luthers gebrek aan aandacht voor de grens tussen Goddelijke en creatuurlijke eeuwigheid is merkbaar bij die lutherse theologen die over θεωσις en ἀποθεοσια spreken op een manier die het verklaarbaar maakt, dat Feuerbach later de lutherse leer zo zal samenvatten: God wordt mens en de mens wordt God. Zo is Hegel eigenlijk lutheraan! [17]).

Maar natuurlijk doet men aan Luther tekort, wanneer men hem de ontwikkeling verwijt, die het lutheranisme doorlopen heeft. Als telkens weer theologen, die tegenstanders van elkaar zijn, zich op Luther beroepen, kunnen *beide*

---

9) cf. Fritz Buri, Die Bedeutung der n.t. Eschat. für die neuere prot. Theol. 1934, 86.
10) cf. Ott, a.w., 4.
11) Die Religion in Geschichte und Gegenwart, II³, 808, s.v. Ewiges Leben.
12) Bultmann, History and Eschatology, 1957, 154.
13) H. Thielicke, a.w., 193.
14) id., 209.
15) B. Telder, Sterven . . . en dan?, 1960.
16) 1 Timoth. 6 : 12.
17) cf. Barth, Ludwig Feuerbach, in: Zwischen den Zeiten, 1927, 25—26.

partijen dit ten onrechte doen. En terecht zegt Kooiman: „Zonder Luthers geloofsworsteling zou het beeld, dat het idealisme van het menselijk ik heeft geschetst, niet getekend kunnen zijn. Maar dit zegt niet, dat het naar Luthers voorbeeld is ontworpen" [18]).

3. Calvijn over het eeuwige leven

Eeuwigheid

Calvijn behandelt de eschatologie alleen uitdrukkelijk in het IIIe boek van zijn Institutie, antithetisch in hoofdstuk V (tegen vagevuur en aflaat), thetisch in hoofdstuk IX (meditatio futurae vitae) en in hoofdstuk XXV (resurrectio ultima), en overigens in zijn „Psychopannychia", waarvan een uittreksel voorkomt in zijn „Brieve Introduction contra les Anabaptistes". Maar om zijn beschouwingen over tijd en eeuwigheid na te gaan, kunnen wij uiteraard ook uit zijn andere geschriften putten. Het blijkt dan al spoedig, dat er materiëel vele punten zijn, waarin Calvijn overeenstemt met Thomas, maar dat dit alles bij hem in een geheel ander licht staat [1]). Daarom is het te zwak uitgedrukt, als Quistorp zegt: „Das Charakteristische an der Eschatologie der Reformatoren sind überhaupt nicht eigene, neu entwickelte Lehren, sondern die Darstellung und Betonung der überlieferten Lehrstücke, wobei sie doch teilweise reinigend und erneuernd umgestalteten" [2]). Het gaat maar niet om een *gedeeltelijke* zuivering op bepaalde punten, maar om een ander licht, dat over de *gehele* eschatologie valt. De eschatologie van Calvijn is gefundeerd op de gemeenschap met de Persoon van Christus. Daarom behoeft men nog niet te zeggen, dat zijn eschatologie christologie is [3]), maar het staat vast, dat de band aan Christus centraal is en dat dáárom de wederkomst als *dé* eschatologische gebeurtenis wordt beschouwd en het gericht als de definitieve redding van de uitverkorenen. „Daarom stelt de Schrift dit als de hoofdzaak onzer zaligheid, dat Hij ons met tenietdoening van alle vijandschap, in genade heeft aangenomen" [4]). De voornaamste gerustheid van de gelovige ligt in de verwachting van het eeuwige leven, die door Gods Woord buiten twijfel is gesteld. „Praecipua autem fidei securitas in futurae vitae exspectatione residet quae extra dubium per Dei verbum posita est." Hier wordt de zekerheid niet gegrond in natuurlijke Godskennis — zoals wij Scholten over Calvijn hoorden beweren —, maar in het Woord. En al deed de antieke filosofie volgens Bohatec [5]) Calvijn de motieven, woorden en gedachtengangen aan de hand voor de meditatio futurae vitae, zijn gedachtengang wordt primair en principieel bepaald door dat Woord, dat hij ondanks zijn vrees voor speculatie en zijn waarschuwing voor fantasie toch

---

[18]) Kooiman, a.w., 1131.

[1]) cf. R. H. Bremmer, Enkele karakteristieke trekken van Calvijns eschatologie, in: Geref. Theol. Tijdschr., 1943, 70.

[2]) H. Quistorp, Calvins Eschatologie, 1940 (diss., verscheen gelijktijdig als boek met de titel: Die letzten Dinge im Zeugnis Calvins), 2.

[3]) id., 198.

[4]) Inst. III, II, 28; vert. Sizoo, II, 49.

[5]) J. Bohatec, Gottes Ewigkeit nach Calvin, in: Phil. Ref., 1938.

ook op het gebied van de laatste dingen als een lamp voor zijn voet ziet, die *duidelijk* licht geeft. De O.T. vaderen hoopten al op het eeuwige leven, zegt Calvijn, maar zij wisten er nog niet zoveel van als wij [6]). Nu wij er meer van weten, wil Calvijn ook dit licht niet onder een korenmaat zetten.

Schulze gaat ongetwijfeld te ver, als hij de meditatio futurae vitae het *hoofdbegrip* van Calvijn noemt. Quistorp merkt terecht op, dat wij niet van een „hoofdbegrip" kunnen spreken bij Calvijn [7]).

Omdat Calvijn in het kennen van *God* zijn uitgangspunt neemt, gaat hij niet filosoferen over „het" eeuwige. „Nicht *das* Ewige, sondern *der* Ewige muss und soll der Leit- und Grundsatz der calvinistischen Geschichtsphilosophie sein und bleiben" [8]). Calvijn wil de eeuwigheid bepalen vanuit Gods openbaring van Zichzelf. Bohatec vat Calvijns gedachten als volgt samen: „Gott ist die reinste Darstellung der Ewigkeit. Das Ewige Gottes fordert für seine Wirklichkeit zunächst *die Lebensform der reinen Gegenwart*" [9]). „Die Ewigkeit darf nicht als ein starres Sein aufgefasst werden. In dieser Hinsicht ist sich Calvin seines Gegensatzes zur Antike bewusst" [10]). Voor Calvijn is de eeuwigheid niet louter een *ontisch,* maar een *dynamisch* begrip. „Aeternitas non ad essentiam modo refertur, sed ad providentiam, qua mundum gubernat" [11]). In de rangorde van de metafysische principes: zijn, beweging en leven neemt het levensprincipe de hoogste plaats in. „Die Steigerung des Seins zum Leben spiegelt sich in dem Gottesbegriff wider. Als der *Lebendige* ist Gott *ewig*" [12]). „Videmus, quid haec locutio valeat, Vivit Jehova: nam *aeternitas* Dei exprimitur" [13]). Dit betekent, dat God leven heeft èn geeft. *Calvijn wil niet over „eeuwig" spreken, zonder over „leven" te spreken.* Dat wil niet zeggen, dat hij Goddelijk en menselijk leven identiek acht. Hij blijft er rekening mee houden, dat ons leven niet oorspronkelijk is, maar afgeleid en geschapen. Er zijn drie graden in de vita Dei: het algemene leven (dat ook de dieren hebben), het speciale menselijke leven, en het leven van de gelovigen [14]). God alleen heeft de onsterfelijkheid. Op zichzelf bestaat er een oneindige afstand tussen God en schepsel. Maar God blijft niet in Zijn eeuwigheid ingesloten [15]).

Spier zegt terecht, dat Calvijns beschouwing (behalve één speculatief element: dat niet het mogelijke, maar alleen het werkelijke voorwerp van Gods weten kan zijn) „geheel en al gewonnen is bij het licht der Heilige Schrift" [16]).

Dit blijkt ook uit Calvijns commentaren. Wij noemen enige typerende voorbeelden: „In Isaiam XL, 28: *Deum saeculi,* aeternum vocat. Sic enim distingitur ab omnibus idolis, quae temporalia sunt.. Nam si aeternus est Deus, nunquam mutatur aut labascit. Hoc enim coniunctum aeternitas habet, ut nunquam sit

6) C.R., 35, 530.
7) Quistorp, a.w., 47.
8) J. Bohatec, Gott und die Geschichte bei Calvin, in: Phil. Ref., 1936, 161.
9) id., Gottes Ewigkeit nach Calvin, 129.
10) id., 133.
11) C.R., 31, 833.
12) Bohatec, a.art., 138.
13) C.R., 38, 152.
14) Bohatec, a.art., 140.
15) id., 147.
16) Spier, a.w., 189.

mutationi obnoxia, sed perpetuo sibi constet" [17]). Bij Jesaja XLIII, 13 spreekt Calvijn over Gods eeuwigheid vooral als bewijs van Zijn macht [18]). Evenals Luther ziet hij Gods eeuwigheid in onmiddellijk verband met Zijn aseïtas en onveranderlijkheid en met Zijn Naam Jhwh [19]).

Maakt Calvijn duidelijk onderscheid tussen Gods eeuwigheid en de creatuurlijke eeuwigheid? Hij zegt ergens: „Aeternitas porro, quam apud Danielem (2, 44) angelus Christi personae tribuit, merito angelus item apud Lucam saluti populi accommodat (Luc. 1, 33)." Betekent dit. dat hij de grens niet ziet? Hij gaat verder: „Sed haec quoque duplex aut duobus modis statuenda est: altera enim ad totum ecclesiae corpus pertinet, altera propria est cuiusque membri." Hij bedoelt met de eeuwigheid van de kerk, dat God een eeuwige beschermer der kerk is: „zo dikwijls als we horen, dat Christus wordt toegerust met eeuwige macht, moeten wij bedenken, dat het eeuwig voortbestaan der kerk door dat middel geschraagd wordt" [21]). En „wat verder betreft het bijzondere nut voor een ieder: diezelfde eeuwigheid moet ons oprichten tot de hoop op een gelukzalige onsterfelijkheid. Want wij zien, dat al wat aards is en uit de wereld, tijdelijk, ja zelfs vergankelijk is. Daarom verklaart Christus, om onze hoop op te heffen tot de hemel, dat zijn Koninkrijk niet is van de wereld" [22]). Calvijn stelt hier het Koninkrijk en de tijdelijkheid tegenover elkaar, maar hij gaat uit van het Koninkrijk als Koningschap van Christus en niet van òns eeuwig leven. Overigens stelt hij „tijdelijk" blijkens het woordje „zelfs" niet op één lijn met „vergankelijk". Zijn onderscheiding tussen de eeuwigheid van de gehele kerk en die van de afzonderlijke leden — duplex aeternitas — bewijst, dat het onjuist is, wanneer men hem individualisme verwijt. Op dat verwijt komen wij later nog terug. Hij spreekt hier *niet* over tweeërlei eeuwigheid in verband met het onderscheid tussen Gods eeuwigheid en de onze; maar hij laat die ook niet in elkaar overgaan. De eeuwige heerschappij van Christus ziet hij als het *middel* van het eeuwige voortbestaan van de kerk en de *„oprichter"* van onze hoop op een eeuwig leven. Omdat hij Goddelijk en menselijk *leven* niet identiek acht, kan hij Goddelijke en menselijke *eeuwigheid* evenmin voor identiek verklaren. Spier wijst er terecht op, hoe belangrijk het is, dat Calvijn ervan uitgaat: alleen God is eeuwig, het creatuurlijke is tijdelijk [23]).

Om dit te onderstrepen, memoreren wij hier een mening van Calvijn over de visio Dei, die in dit verband van betekenis is. Calvijn verwerpt de visio Dei per essentiam; en hij doet dat, omdat hij het onderscheid tussen God en mens niet wil uitwissen. Van een mystieke eenwording van God en mens wil Calvijn niet weten, wel van een zéér sterke gemeenschap, zodat Quistorp kan zeggen: „Calvin verbindet also wie Augustin mit der *visio* die *fruitio Dei,* die er fast

---

17) C.R., 37, 28.
18) C.R., 37, 90.
19) Zie Köstlin, a.w., II², 305: God is simpliciter extra temporis rationem.
20) Inst. II, XV, 3; C.R., 2, 363.
21) vert. Sizoo, I, 539.
22) id., I, 540.
23) Spier, a.w., 189.

als eine *unio mystica* darstellt" [24]). Ja, maar dan toch „fast". De grens tussen Schepper en schepsel wordt niet uitgewist. Faber verwijt de reformatie, dat zij de „natuurlijke sacramentele beschouwingswijze" van het oude christendom laat verdwijnen. De eerste christenen zagen z.i. de zaligheid als het hebben van „de natuur" van God, maar het reformatorisch denken vat de zaligheid op als eeuwig leven „zonder deze gedachte te kunnen concretiseren", omdat „de fundeering der zaligheid in het „natuurlijke" ontbreekt" [25]). Dit is een eenzijdig oordeel over de eerste christenen, een onjuist gebruik van het woord „sacramenteel" en een ongerechtvaardigde kritiek op de reformatie. Het is waar, dat de „fundering in het natuurlijke", zoals Faber die opvat, bij Calvijn ontbreekt; maar dat wil niet zeggen, dat hij daardoor de gedachte van het eeuwige leven niet kan „concretiseren". Is het hebben van gemeenschap met God minder concreet dan het hebben van de natuur van God?

Dualisme tijd—eeuwigheid?

Calvijn ziet dus het onderscheid van Schepper en schepsel en de strijd tussen zonde en genade. Maar men meent meermalen ook bij Calvijn een verwerpelijk dualisme te moeten aanwijzen. Vooral Schulze probeert met vele voorbeelden aan te tonen, dat Calvijn het aardse leven alleen maar veracht. Het overdenken van het toekomstige leven zou een begrip zijn, dat zijn *gehele* opvatting van het christendom beheerst [26]). Wel hecht Calvijn grote waarde aan het *beroep*, maar dat ziet hij dan vooral als een op post staan, totdat de Heer roept [27]). Het levensideaal van de *monniken* heeft hij niet principieel overwonnen [28]). De goederen die wij dagelijks van God krijgen, ziet hij als kleinere bewijzen van Zijn liefde, voordat Hij ons het eeuwige leven geeft; er is hier dus wel een wending naar een meer positieve waardering voor dit leven, maar toch laat het eschatologisch gezichtspunt hem volgens Schulze onmiddellijk weer ombuigen tot een negatieve instelling: dit leven is slechts een voorsmaak van wat komt [29]). „Salus" en „beatitudo" zijn bij Calvijn altijd toekomstig [30]). Seeberg spreekt van een zeker „platonisch idealisme" bij Calvijn, waardoorhij tot wereldverachting komt, al heeft dit geen verlammende invloed op het actieve karakter van de calvinistische vroomheid [31]). Velen verwijten Calvijn natuurverachting: „Die Reformation brachte spiritualistische und individualistische Tendenzen und verkürzte die Ideen der Natur- wie der Kirchenvollendung" [32]).

Is er bij Calvijn sprake van een dualisme tijd—eeuwigheid of natuur—genade? Om die vraag te kunnen beantwoorden — en in het kader van ons onderzoek is dat wel nodig —, moeten wij eerst op een aantal àndere vragen een

---

24) Quistorp, a.w., 178.
25) H. Faber, De geschiedenis als theologisch probleem, 1933, 133.
26) M. Schulze, Meditatio futurae vitae. Ihr Begriff und ihre herrschende Stellung im System Calvins, 1901, 1.
27) id., 17.
28) id., 18.
29) id., 29.
30) id., 49.
31) R. Seeberg. Lehrbuch der Dogmengeschichte, IV, 1920, 562 v.
32) H. U. von Balthasar, Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur, 1930, 5.

antwoord trachten te vinden. Wij willen achtereenvolgens nagaan, hoe Calvijn denkt over de tussentoestand, over de ondergang van de wereld, over de verhouding van wet en evangelie en over de waarde van de geschiedenis. Wij stellen voorop, dat het er uiteraard niet om gaat al deze kwesties uitvoerig aan de orde te stellen. Deze vragen worden alleen maar even opgeworpen om de hoofdvraag te kunnen beantwoorden. Het is immers duidelijk, dat wij uit Calvijns gedachten over deze vijf onderwerpen met voldoende bewijskracht kunnen afleiden, of er bij hem inderdaad van een verkeerd dualisme gesproken kan worden.

Hoe denkt Calvijn over de tussentoestand?

In de hemel zijn wij nog niet volmaakt-zalig, zoals op de jongste dag. „Neque enim Deus pronuntiat, animas a morte esse superstites, quasi iam praesenti perfecta gloria et sua beatitudine fruantur, sed earum spem in ultimum usque diem suspendit" [33]). Men heeft opgemerkt, dat het niet duidelijk wordt bij Calvijn, waarin eigenlijk het méér van de definitieve gemeenschap met God zou bestaan [34]). Maar het is zonneklaar, dat het Calvijn er om te doen is de *parousie* te tekenen als „res faustissima" [35]). Dat Luthers eschatologie sterker dan die van Calvijn georiënteerd zou zijn aan de opstanding der doden [36]), is dan ook te veel gezegd. Juist omdat Calvijn de nadruk wil laten vallen op die opstanding, tekent hij het karakter van de tussentoestand vooral als *voorlopig*. In de hemel wordt alles in *afwachting* gehouden: „atque ita omnia teneri suspensa" [37]). Telkens wijst hij op de *on*volkomenheid van de tussentoestand [38]). Men heeft gezegd, dat Calvijn het standpunt van Johannes XXII zeer dicht nadert. [39]). De expectatio neemt in de status intermedius een belangrijke plaats in. Berkouwer omschrijft Calvijns leer van de tussentoestand met deze twee woorden: beatitudo èn expectatio [40]). Calvijn voelt hierin geen tegenstrijdigheid, omdat men na de dood *ziet* wat men *verwacht* [41]). Meer dan Luther laat Calvijn recht wedervaren aan het „hoe lang nog?" van de zielen onder het altaar. Van een of andere vorm van zieleslaap wil hij niet weten, omdat hij uitgaat van de continuïteit van het werk, dat God in ons is begonnen en dat niet een tijd stil kan liggen.

Hoe denkt Calvijn over de ondergang van de wereld?

Op de jongste dag komt er een einde aan de wereldgeschiedenis en aan de natuur, zoals deze nu is; Christus maakt een eind aan alle dingen; maar dit is geen annihilatio [42]). In de zuivering van hemel en aarde gaat het niet om vernietiging, maar de dingen krijgen een „nova qualitas, manente substan-

---

[33]) Bij Mt. 22 : 23; C.R., 73, 106.
[34]) Quistorp, a.w., 94.
[35]) Inst. III, IX, 5.
[36]) Quistorp, a.w., 96.
[37]) Inst. III, XXV, 6.
[38]) cf. Bremmer, a.art., 73.
[39]) G. C. Berkouwer, De Wederkomst van Christus, I, 1961, I, 57.
[40]) id., 58.
[41]) id., 59.
[42]) cf. Quistorp, a.w., 188—190.

tia" [43]). Er is iets, dat *blijft;* er is continuïteit door het gericht heen. Hoe men ook over de scholastieke onderscheiding tussen qualitas en substantia denkt, hier is in elk geval geen sprake van een *dualisme* schepping—herschepping of tijd—eeuwigheid of natuur—genade. Het gaat om *renovatio,* zodat men bij Calvijn van „een sterk continuïteitsbesef" [44]) kan spreken. Door zijn consekwent doorgevoerde continuïteitsgedachte snijdt Calvijn alle spanningen af, waarin het dualisme hem zou brengen. Hij eert de geschiedenis als het maaksel van Gods handen. Hij leert steeds het *verband* tussen het jongste gericht en het ontsluiten van de eeuwige deuren van de eeuwige hemel en zegt dus niet, dat het eind van de geschiedenis geen geschiedenis meer is; het laatste gericht behoort als tijdsmoment tot de historie [45]).

Hoe ziet Calvijn de verhouding tussen het eeuwige leven in het heden en het eeuwige leven in de toekomst?

Kolfhaus toont aan, dat Calvijn op vele plaatsen spreekt van een *zichtbare* levensvernieuwing, die niet pas op de jongste dag zichtbaar zal worden [46]). De gelovigen leven in deze wereld reeds het hemelse leven: „quia coelestem vitam in hoc mundo vivere debeant fideles" [47]). Calvijn spreekt duidelijk over wat wij nu reeds (iam nunc!) mogen bezitten. „Regnum Dei intra vos est (Luc. 17, 21). Regnat igitur Deus iam nunc in electis suis quos agit spiritu suo. Regnat et contra diabolum, peccatum et mortem" [48]). Wij zijn nu reeds kinderen van God: „Scimus quoniam, quum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est (1 Ioann. 3, 2). Non dicit, nos interea, aliquo temporis intervallo, nihil futuros: sed quum simus filii Dei, qui expectamus haereditatem patris, sustinet ac suspendit exspectationem nostram in diem illum, quo in omnibus gloria Dei manifestabitur, et nos in eo gloriabimur" [49]). Laun betoogt, dat Luther het Koninkrijk der hemelen eschatologisch opvat, en dat Calvijn meer nadruk legt op de betekenis van het Koninkrijk Gods in het *tegenwoordige* leven [50]).

Maar — er zijn vele uitspraken van Calvijn, die met deze waardering voor het *heden* lijnrecht in tegenspraak schijnen te zijn.

Wij zullen er enkele noemen.

„Nam si coelum patria est, quid aliud terra quam exilium? Si migratio e mundo est in vitam ingressus, quid alius mundus quam sepulchrum?" [51]). „Ergo, si cum coelesti vita terrena comparetur, non dubium, quin facile et contemnenda et proculanda sit" [52]). Moet nu niet àlle nadruk op de toekomst vallen?

„Wenn auch der Gedanke an die unmittelbare Nähe des Endes bei ihm zurücktritt, so steht doch das Bild des jüngsten Tages immer in greifbarer

---

43) Comm. bij 2 Petr. 3 : 10, cf. Berkouwer, a.w., 279.
44) Bremmer, a.art., 91.
45) cf. K. Schilder, Wat is de hemel?, 43.
46) W. Kolfhaus, Christusgemeinschaft bei Johs. Calvin, 1939, 75 v.
47) Bij Phil. 3 : 20, C.R., 80, 55.
48) C.R., 5, 212.
49) C.R., 5, 213.
50) J. F. Laun, Soziales Christentum in England, 1926.
51) Inst. III, IX, 4.

Deutlichkeit vor seiner Seele" [53]). Hoe ziet Calvijn het verband tussen dit beeld van de jongste dag en het eeuwige leven in het *heden?* Denkt hij aan een *verborgen* leven, dat later onthuld en zichtbaar zal worden? „Pulchra consolatio, quod adventus Christi vitae nostrae manifestatio" [54]). Quistorp legt hem terecht in de mond, dat Christus het eeuwige leven „einst herrlich enthüllen wird" [55]).

Het is hierbij uiteraard van belang hoe Calvijn Joh. 17 : 3 opvat. Ziet hij hierin een definitie van de inhoud van het eeuwige leven? Is onze kennis van God in dit leven al ten volle een vrucht van het eeuwige leven? Hij is bij deze tekst opvallend voorzichtig: „*Haec autem est aeterna vita.* Nunc modum donandae vitae definit, quum scilicet electos illuminat in veram Dei notitiam: neque enim de fruitione vitae quam speramus hic tractat, sed tantum quomodo perveniunt homines ad vitam" [56]).

Het gaat telkens weer over het *toekomstige* leven: „Porro eiusmodi notitia non modo ad Dei cultum excitare nos debet, sed ad spem quoque futurae vitae expergefacere, et erigere" [57]) „Credimus postremo vitam aeternam, hoc est: futuram, ut tum suos Dominus corpore et anima glorificatos in beatitudem accipiat, sine fine perstaturam, extra omnem mutationis aut corruptionis sortem; quae vera erit solidaque in vitam, lucem, iustitiam perfectio, cum inseparabiliter Domino adhaeribum, qui earum, velut fons inexhaustus, plenitudinem in se continet (1 Cor. 15)" [58]). Het laatste artikel van het Credo past hij steeds toe op de toekomst na de jongste dag. De verwijzing naar 1 Cor. 15 is veelzeggend. „Quoniam autem tum demum implebitur prohetia de absorpta per victoriam morte idea vita aeterna continuo sub iicitur" [59]). Het eeuwige leven volgt op de opstanding des vleses. Dit leven moet gebruikt worden voor het verlangen naar het toekomstige. „Sic enim habendum est: nunquam serio ad futurae vitae desiderium ac meditationem erigi animum, nisi praesentis contemtu ante imbutus fuerit" [60]). Sizoo vertaalt: „Want we moeten deze opvatting hebben, dat ons gemoed nooit met ernst opgericht wordt tot het verlangen naar het eeuwige leven en tot de overdenking daarvan, tenzij het tevoren vervuld is van verachting voor het tegenwoordige leven" [61]). Verachting! Waar blijven de uitspraken over „iam nunc" van zopas? Ook Joh. 14 : 6 laat hij slaan op de toekomst: „ut ipso (Christo) duce in aeternam beatitudinem perducamur, qui unica est via, qua ad patrem pervenitur" [62]). Heeft Schulze dan gelijk, wanneer hij beweert, dat wij volgens Calvijn het geluk van de band met God nu al wel kennen, maar slechts als een uiteindelijk doel, waarnaar wij verlangen, en niet als iets, dat wij vandaag reeds genieten? Calvijn zegt het zelf: „Ons is de enige en volmaakte gelukzaligheid ook in deze aardse vreemdelingschap

52) C.R. 30, 526.
53) K. Fröhlich, Gottesreich Welt und Kirche bei Calvin, 1930, 7.
54) Bij Col. 3 : 3; C.R. 80, 118.
55) Quistorp, a.w., 43.
56) C.R. 47, 376.
57) C.R. 1, 289.
58) C.R. 1, 79.
59) C.R. 1, 681.
60) C.R. 1, 1144 en 2, 523.
61) vert. Sizoo, II, 212.
62) C.R. 29, 31.

bekend: maar zo, dat ze door het verlangen naar haar onze harten meer en meer dagelijks ontsteekt, totdat haar volle genieting ons zal verzadigen" [63]).

Maar Schulze wijst er niet op, dat Calvijn hier alleen de *volle* genieting toekomstig noemt en dat hij door de woorden „meer en meer" een belangrijke waarde toekent aan de voortgang van ons dagelijks leven op aarde. Juist deze woorden „meer en meer" betekenen het tegendeel van miskenning van de tijd en de geschiedenis. Calvijn wijst op de dagelijkse bekering, waardoor ons de *volmaakte* gelukzaligheid op aarde bekend wordt. Calvijns uitspraken over heden en toekomst vullen elkaar aan. Ze horen bij elkaar als het kind-zijn en het erfgenaam-zijn. Want dit is opvallend: „Calvin beschreibt das Verhältnis von Heilsgegenwart und Heilszukunft gern in dem paulinischen Bilde von *Kindschaft und Erbe*" [64]).

Bovendien slaan zijn uitspraken over het heden niet altijd op wat God „iam nunc" gegeven heeft, maar op wat wij nú nog durven weigeren. Hij is cultuurcriticus, maar dan zoals de eerste christenen dat ook waren [65]). Dat wil niet zeggen, dat hij pessimist is. Calvijn staat jenseits van de tegenstelling optimisme—pessimisme. Volkomen ten onrechte trekt Beerling een parallel tussen Heidegger en het calvinisme ten aanzien van een pessimistische wereldbeoordeling [66]). Calvijn mediteert over het toekomstige leven, juist òmdat hij het eeuwige leven reeds ontvangen heeft. „Meditatio futurae vitae ist für Calvin letzlich nichts andres als *der höffende Glaube selber,* der seine Zuversicht richtet auf den Christus Gottes, welcher uns das ewige Leben gebracht hat" [67]). Als Calvijn het menselijk leven als „inane simulacrum vitae" typeert, is dat geen depreciatie van het aardse leven [68]), maar een felle aanval tegen de zonde. Er is spànning, zoals bij de eerste christenen, maar „bei den Reformatoren bildet sich diese Spannung sofort um zum dynamischen, die Welt bejahenden und zugleich überwindenden Reichgottesglauben" [69]).

Wij moeten rekening houden met de *plaats* waar het hoofdstuk over de meditatio futurae vita staat. De bespreking van de verwachting van het toekomende leven is ingelast in de bespreking over de wijze, waarop de genade van Christus verkregen wordt. Met een vlucht uit de tijdelijkheid heeft dit dus niets te maken.

Schulze gaat bij het citeren van Calvijn zeer willekeurig te werk. Hij verzamelt hoofdzakelijk uitspraken, die op wereldverachting kunnen wijzen. Hij verzwijgt, wat wij hierboven hebben aangetoond. Hij kan er eerlijkheidshalve niet aan voorbijgaan, dat Calvijn ergens onderscheid maakt tussen „vita aeterna" in de zin van „communicatio quam habemus cum Deo ad beatam immortalitatem" en „possessio vel fruitio beatitudinis" [70]) Schulze zegt hierover: „Selbst bei jener nicht eschatologischen Fassung kann aber Calvin die

[63]) Inst. III, XXV, 2.
[64]) Quistorp, a.w., 13.
[65]) cf. Fröhlich, a.w., 91.
[66]) R. Beerling, Moderne doodsproblematiek, 125.
[67]) Quistorp, a.w., 43.
[68]) cf. Berkouwer, a.w., 49, noot 57.
[69]) Fröhlich, a.w., 90.
[70]) C.R., 30, 606.

Bezugnahme auf das Jenseits sich nicht ganz versagen" [71]). Alsof ook hier weer zou blijken, dat Calvin eigenlijk alleen maar een eeuwig leven in de toekomst erkent! Maar juist om de nadruk op het heden te leggen, wordt hier het Jenseits genoemd. Het feit alleen al, dat Calvijn hier onderscheid maakt en toch ook voor het heden over „vita aeterna" spreekt en over wat wij reeds „hebben", is met het gehele betoog van Schulze lijnrecht in strijd. Wij mogen het dan ook wel typerend noemen, dat hij dit citaat in een *noot* plaatst.

Van een dualisme wet—evangelie is bij Calvijn ook geen sprake. In Inst. II, 7 — een hoofdstuk over de wet — komt telkens het *verbond* naar voren. Hij citeert in de Inst. wel zestien maal Ps. 119, die z.i. óók van de *beloften* van het evangelie zingt. Hij behandelt de wet in het raam van de *heilshistorie.* Al spreekt Calvijn over de „zwakheid van de wet", hij zoekt de schuld alleen in ònze verdorvenheid. Hij ziet wel de tegenstelling werkheiligheid—rechtvaardiging, maar wil die niet toepassen op de verhouding wet—evangelie [72]). Hij gaat uit van Mozes' uitspraak: „Zet uw hart op al deze woorden, *want* het zijn geen vergeefse geboden voor ulieden, maar ze zijn, opdat een ieder daarin zou *leven.*" Aan deze woorden is de spanning tussen genade-leven en wetsgehoorzaamheid geheel vreemd. Het nieuwe leven blijft niet verborgen; het blijft evenmin in een boventijdelijke sfeer zweven. Het nieuwe leven valt samen met het *dagelijks* leven. Het zou een apart onderzoek waard zijn om na te gaan, hoe vaak Calvijn het woordje „dagelijks" gebruikt. De wet is „een uitnemend instrument, om *met de dag* beter en zekerder te leren, welke de wil des Heren is" (cursiv. van ons). De wet en de tijd zijn vrienden. De wet staat geheel in het licht van de perspicuïtas Sacrae Scripturae. De wet is een lamp voor de voet op het pad van de tijd. De gerechtvaardigde is evenmin boven de tijd verheven, maar leert „met de dag" de wil des Heren beter kennen. Calvijn laat de wet zowel over „geest" als „vlees" in de gelovige heersen; hij maakt de ontwikkeling van „meer en meer" niet tot een biologisch proces, maar hij durft wel over ontwikkeling te spreken. Calvijn ziet geen tegenstelling tussen Gods liefde en recht: „Wie Vader zegt, zegt liefde en rechtvaardigheid". — „Wij moeten ons God niet voorstellen zonder wet: Hij is Vader" [73]). Het is één van de grondgedachten van Calvijn dat, waar God ons iets schenkt, Hij ons tegelijk iets te doen geeft [74]). Zo wordt de gave van het eeuwige leven een opgave in de tijd, en geen dualist kan daar een speld tussen krijgen. Bij Calvijn ontbreekt de tweedeling in natuur en genade of vrijheid geheel en al. Vandaar zijn positieve waardering voor de overheid [75]). Van Schelven, die meent, dat de ascetische tendenzen bij Calvijn geremd worden door de leer van de gratia communis, geeft allerlei voorbeelden van Calvijns waardering voor de natuur en de kultuur [76]). Hij zegt terecht, dat Schulze overdrijft [77]), en dat de puriteinse

[71]) Schulze, a.w., 49, noot 3.
[72]) Inst. II, IX, 4.
[73]) cf. E. Doumergue, De Geref. vroomheid volgens Calvijn, 13.
[74]) cf. E. Brunner over Calvijns nalatenschap, rede tijdens Calvijnherdenking te Zürich.
[75]) cf. Popma, Levensbeschouwing, II, 343.
[76]) A. A. v. Schelven, Historisch onderzoek naar den levensstijl van het Calvinisme, in: Uit den strijd der geesten, 1944, 239—267.
[77]) id., 252.

nuance van het calvinisme met het Engelse volkskarakter samenhangt [78]). Wencelius bewijst Calvijns liefde voor de kunst [79]). Calvijn spreekt zeer positief en zeker niet platonisch over het aardse leven [80]). Men moet volgens Calvijn het leven niet haten, maar de zonde! [81]) „Für Calvin," zegt Barth, „verschwindet die Natur nicht neben der Gnade, und deutlicher als bei Kohlbrügge erhebt sich für ihn jenseits von Natur und Gnade, von Schöpfung und Versöhnung die Erlösung, die stille Ewigkeit der *vita futura* als der Auflösung des Rätsels, dass wir jetzt und hier leben als die Sterbenden, dass wir sterben, und siehe, wir leben" [82]). Dit „jenseits" kan verkeerd opgevat worden, en ook die „stille eeuwigheid" en dat „raadsel", maar het is juist, dat men bij Calvijn altijd twéé woorden hoort, wanneer men er bijv. bij Kohlbrügge maar één hoort [83]).

Wij wijzen nog op een in dit verband typerend woord van Calvijn: „En zij, die wat eerbiediger over God schijnen te willen spreken, ontlenen toch gaarne de verontschuldiging voor hun slechtheid aan de natuur, niet bedenkend, dat zij ook God (zij het wat meer bedekt) beschimpen, tot wiens smaad het zou strekken, indien bewezen kon worden, dat in de natuur enige fout is" [84]). Dit woord zou men alle theologen willen meegeven, die God — zij het bedekt — beschimpen door te doen alsof de *tijd* fout is.

Tenslotte: hoe denkt Calvijn over de waarde van de geschiedenis?

Bij Calvijn is een wezenlijk kenmerk in zijn visie op het Rijk Gods „die Geschichtsbestimmtheit des Gottesreiches" [85]). De drie grote stadia van deze geschiedenis zijn: de verkiezing, de heilsgeschiedenis en het wereldgericht. Omdat Christus (reeds als Logos asarkos) altijd tegenwoordig was en is en zijn zal, ligt er een „Entscheidung" in *alle* momenten van de geschiedenis; *alles* is „einmalig". Haentjes beschuldigt het calvinisme ervan, dat het alles gelegen laat liggen aan het eeuwige verkiezingsbesluit, waarin God boven de tijd staat, zodat er na Gods beslissing niets van beslissende waarde meer kan volgen in de geschiedenis, — terwijl bij de Remonstranten de beslissende betekenis van tijd en geschiedenis weer in zicht komt; maar er is geen sprake van, dat bij Calvijn het heil is ge-aeterniseerd, alsof de eeuwigheid zó tegenover de tijd zou staan, dat ze alle gebeuren in de tijd zinloos zou maken; Berkouwer wijst op „Calvijns meest paradoxale woord": God verzoent zich, omdat Hij ons *tevoren* heeft liefgehad, — en op de opvallende uitspraak, waarin hij het fatale dilemma van historisering òf aeternisering doorbreekt: „Een groot gewicht heeft het woord verzoening; want God was op onuitsprekelijke wijze in de tijd, dat Hij ons beminde, tevens vertoornd op ons, totdat Hij verzoend is in

---

78) id., 263.

79) Wencelius, L'esthétique de Calvin. Cf. C. Rijnsdorp, In drie étappen, 1952, 17 v., en S. Anema, Wat bracht ons Wencélius, „Esthétique de Calvin?"

80) cf. Bremmer, a.art., 85.

81) id., 86.

82) K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jhrh. 1947, 586.

83) cf. G. C. Berkouwer, Geloof en Heiliging, 114.

84) Inst. I, XV, 1, vert. Sizoo, I, 172.

85) Fröhlich, a.w., 6.

Christus" [85a]). Hier blijkt hoe Calvijn ook in het belijden van Gods eeuwig besluit heilshistorisch blijft spreken.

God brengt alles in de geschiedenis tot voleinding. „Obwohl Calvin nicht denen beistimmen würde, die die Rede Gottes ihrem Inhalt nach ohne weiteres eschatologisch nennen, so würde er doch seinerseits dieses Prädikat „eschatologisch" der göttlichen Rede wohl zuerkennen, wenn es sich um ihre *Wirkung* handelt" [86]). In de wereldgeschiedenis voltrekt zich een historia revelationis, en de ene is zonder de andere niet te denken. De geschiedenis is daardoor ingedeeld in perioden: paradijstijd, tijd van patriarchen en profeten, het tijdperk van de prediking van Christus en de apostelen, het tijdperk van Pinksteren tot de parousie. Tegenover „fanatici" uit zijn tijd neemt hij het op voor de wáárde van de geschiedenis [87]). Hij zou het niet hybris noemen, als wij belijden, dat wij het eeuwige leven *hebben*, maar wèl, als wij met wat wij nu reeds mogen bezitten *niet tevreden* zouden zijn. Zonder evolutionist te zijn, leert hij een evolutie op de grondslag van creatio en revelatio. „Es ist das Moment des *Fortschritts* ... das den Reichgottesglauben Calvins beseelt, das sein Gottesreich als dynamisch-geschichtliche Grösze erschienen lässt" [88]). Dit heeft niets te maken met een rationalistisch vooruitgangsgeloof. Het gaat om een *mysterieuze* vooruitgang, die alleen te kennen is in het *geloof*. Uit dit alles is maar één conclusie te trekken: Calvijn verwerpt het dualisme tijd—eeuwigheid, zoals wij dat bij zovelen tegenkomen.

Hoewel Popma erkent, dat er bij Calvijn van een tweedeling in natuur en genade geheel geen sprake is, meent hij, dat Calvijn toch nog enigszins aan het schema heilige tijd—profane tijd gebonden blijft. Dit zou blijken uit zijn opmerkingen over de hemelvaart van Christus. Dat het lichaam van Christus boven alle hemelen verheven is, wordt door hem bovenkosmisch opgevat, blijkens zijn uitspraak: „coelum est magnificum Dei palatium, toto mundo opificio superius" [89]). „Dit kan niet anders betekenen dan dat volgens Calvijn Jezus van Nazareth na Zijn verhoging niet meer tot de schepping behoort, althans niet meer de schepping bewoont" [90]). Is dat de bedoeling van Calvijn? Behoort Christus volgens hem tot een andere wereld, een bovencreatuurlijke boventijdelijkheid, in een „heilige tijd" in tegenstelling tot onze „profane tijd"? Behoort ook Calvijn bij hen, die kwaadspreken van de tijd, al is het fluisterend tussen de regels door? In zijn Institutie citeert hij Ef. 4 : 10, waarbij hij merkwaardigerwijs juist de woorden „boven alle hemelen" weglaat [91]). Hij spreekt — ten aanzien van het „opgevaren opdat Hij alle dingen vervullen zou" — over „een schijn van tegenstrijdigheid" en toch „een schone overeenstemming". Even later spreekt hij wel over „boven alle hemelen", maar daarbij legt hij alle

---

85a) Inst. II, XVII, 2, geciteerd bij Berkouwer, De Verkiezing Gods, 1955, 160. Over Haentjes: id., 158, 159.
86) K. Schilder, Zur Begriffsgeschichte des „Paradoxon", 1933, 421.
87) cf. id., 459.
88) Fröhlich, a.w., 92.
89) bij W. Niesel, Calvins Lehre vom Abendmahl, 1930, 77.
90) Popma, Levensbeschouwing, II, 301.
91) Inst. II, XVI, 14.

nadruk op „zijn kracht en werkzaamheid", die dank zij de hemelvaart „verspreid en verbreid is over alle einden des hemels en der aarde". Ook in een ander boek van de Institutie is het hem erom begonnen, dat Christus Zijn *kracht*, waar Hij wil, in de hemel en op de aarde kan bewijzen: „hoc regnum nec ullis locorum spatiis limitatum nec ullis dimensionibus circumscriptum" [92]). Deze woorden betekenen niet, dat Christus buiten de schepping zou leven (er volgt onmiddellijk: „zodat Hij de zijnen altijd nabij is"), maar alleen dat Christus' macht niet tot *bepaalde* plaatsen beperkt is. Calvijn wil de *onbegrensdheid* van die macht laten zien en toch tegelijk de lutherse aantasting van Christus' echte mensheid bestrijden. „En men wees de ubiquiteit dezer menselijke natuur af op hetzelfde moment, waarop men sprak van het heil des Heren in Christus' *ondoorgrondelijke persoonlijke* presentie *naar de aard* van zijn zitten ter rechterhand Gods" [93]). Heeft Calvijn dit ondoorgrondelijke aangetast door Christus supramundaal te maken? Berkouwer doet dit niet, al citeert hij Calvijn zonder kritiek; hij zegt „dat men de harten opwaarts ten hemel kan verheffen in de zin, waarin het N.T. spreekt van de hemel van Christus in historisch èn eindhistorisch perspectief" [94]). Historisch perspectief! Heeft Calvijn dat losgelaten? Verhelderend is het citaat, dat niet door Berkouwer en Popma, maar door Van Ruler wordt gegeven, die van mening is, dat Calvijn Ef. 4 : 10 „prachtig op de spits dreef" [95]). „Perinde est acsi deceret: extra mundum hunc creatum. Nam quum dicitur Christus in coelo esse, non sic accipere debemus quasi resideat inter sphaeras, ut stellas numeret: sed illic coelum significat locum sphaeris omnibus superiorem, qui post resurrectionem Filio Dei est destinatus. Non quod proprie locus sit extra mundum, sed quia de regno Dei loqui, nisi more nostro non possumus." Hieruit wordt wel duidelijk, dat Calvijn niet bedoelt, dat Christus werkelijk buiten de schepping zou wonen. „Locum sphaeris omnibus superiorem" betekent voor hem klaarblijkelijk *niet* hetzelfde als „extra mundum hunc creatum". Bovendien: Calvijn zegt, dat de *schijnbare* tegenstelling („boven alle hemelen om alle dingen te vervullen") op de spits gedreven moet worden, omdat de gedachte dan „elegantior" wordt en een niet geringe bekoring krijgt („non parva gratia"). Met deze bedoeling van Calvijn houdt Popma geen rekening. Calvijn moet bij het woord „sferen" wellicht denken aan de scholastieke speculaties over allerlei uiteenliggende hemelsferen. Hij wil daar niets van weten, omdat hij de *eenheid* van Gods werk in *heel* zijn schepping wil vasthouden [96]). „Wohl aber will er sagen, dass Christus sich jetzt leiblich ausserhalb unserer Welt befindet, erhaben über alle irdischen Elemente" [97]. Boven ónze aardse wereld — dat is niet hetzelfde als zonder meer bovenkosmisch. Ongetwijfeld gebruikt Calvijn in dit verband gevaarlijke uitdrukkingen, waardoor het lijkt alsof hij Christus buiten de schepping plaatst. Maar juist in het dispuut met de lutheraan

[92]) Inst. IV, XVII, 18.
[93]) G. C. Berkouwer, Het Werk van Christus, 262.
[94]) id., 263.
[95]) A. A. v. Ruler, De vervulling van de wet, 108, noot 66.
[96]) cf. Schilder, Wat is de hemel? 82.
[97]) Niesel, a.w., 77.

Westphal, waarin hij deze uitdrukkingen gebruikt, legt hij er alle nadruk op dat het lichaam van Christus een echt menselijk lichaam is gebleven. Het gaat hem erom — met zijn „een plaats, verheven boven alle plaatsen" — dat wij het lichaam van Christus niet op de wijze van de luthersen in een ruimtelijke betrekking tot de dingen van deze wereld moeten brengen. Als hij in *dit* verband over de hemelse verhevenheid van Christus boven onze wereld spreekt, is dit geen dualisme of spiritualisme. Hij wil Christus niet scheiden van de schepping, maar hij wil integendeel het creatuurlijke van Christus' lichaam onderstrepen. Popma houdt te weinig rekening met deze achtergrond: juist omdat het lichaam van Christus zo áárds is, blijft het in de *hémel*. De nadruk op „boven alle hemelen" is tegelijk een accent op de *menselijke* natuur van Christus. In plaats van over dualisme en spiritualisme moeten wij hier over precies het *tegendeel* daarvan spreken. Het is waar, dat Calvijn waarschuwend een lijn trekt, — maar niet tussen „heilige" en „profane" tijd; het gaat hem om het onderscheid tussen onze aarde en Christus' menselijke lichaam, en om het onderscheid tussen de Goddelijke en de menselijke natuur van Christus. Na „verheven boven alle plaatsen" zegt hij in één adem: „niet, dat het eigenlijk een plaats is buiten de wereld, maar omdat wij over het rijk Gods niet spreken kunnen tenzij op onze wijze." Bij dat „spreken op onze wijze" kunnen wij denken aan de oudtestamentische zegswijze „de hemel der hemelen", waarmee Gods woonplaats wordt aangeduid als verheven boven de sterren, zonder dat aan het geschapen-zijn van die woonplaats te kort wordt gedaan. Wij gaan op dit punt zo uitvoerig in, omdat Popma in zijn overigens grote waardering voor Calvijn hem juist op dit punt verwijt, dat hij tóch nog — zoals zovelen — op een of andere manier verstrikt zou blijven in het dualisme tijd-eeuwigheid. Het komt ons voor dat dit verwijt ongegrond is en dat wij ook nu weer kunnen constateren, hoe Calvijn aan het kwaadspreken over de tijd *niet* heeft meegedaan. Bij Calvijn komt steeds weer duidelijk naar voren, dat Christus niet gekomen is om de scheppingsordeningen te verbreken, maar om ze te vervullen [98]). De verlossing is bij hem een restitutio in integrum *creationis*, en alleen in zóverre een verrijking, dat de genade een groter opus exeuns Dei is dan de schepping zelf al was [99]). Kwaadspreken doet hij alleen van het kwaad: privatio boni. Alleen de zonde probeert de band tussen God en zijn kosmos door te snijden, maar God laat dit niet toe. De wetgever breekt zijn eigen wetten niet. Zoals uit het herstelde beeld Gods in de wedergeboren mens het oorspronkelijk in de schepping gegeven beeld Gods weer is af te lezen, en zoals Calvijn in deze theologische methode van de reconstructie van wat de schepping gaf uit wat de herschepping geeft als zijn overtuiging uitspreekt, dat de verlossing het herstel van de schepping betekent, zo moet hij ook vasthouden, dat de verlossing onder meer dáárin werkelijk verlossing is, dat zij de tijd als oorspronkelijke scheppingsgave intact laat.

---

98) cf. Schilder, Zur Begriffsgeschichte des „Paradoxon", 454.
99) cf. id., 464.

Spiritualisme en platonische antropologie?

Men verwijt Calvijn méér dan alleen een verwerpelijk dualisme. Omdat deze verwijten met het dualisme tijd-eeuwigheid samenhangen, willen wij ze volledigheidshalve noemen, zonder dat wij op de antropologische achtergronden diep kunnen ingaan.

Men beweert over Calvijn meermalen, dat hij over het eeuwige leven te spiritualistisch denkt. Volgens Heering legt Calvijn, evenals Luther, de nadruk op het regnum spirituale, dat zich dagelijks moge uitbreiden, en op het eeuwige leven hierna: „quod in coelum magis futuramque et eternam vitam respiciat"; het accent valt op het „spirituale" en „in coelum" [100]). De eschatologie van de door de reformatoren bestreden Schwärmer staat z.i. vaak dichter bij de profetisch-messiaanse verwachting van het Oude Testament en bij de Godsrijk-verwachting der synoptische evangeliën en vooral dichter bij Johannes' Openbaring dan de ecclesiastische en voornamelijk individualistische eschatologie van Rome en de Hervorming [101]). Quistorp ontdekt een „spiritualisierende Linie" in Calvijns eschatologie; onder invloed van Augustinus, wiens eschatologie een verbinding is van Grieks spiritualisme en bijbels realisme, zou Calvijn te weinig oog hebben voor de nieuwe aarde [102]). Maar Quistorp ziet te weinig de betekenis van het ook door hem gememoreerde feit, dat Calvijn gelooft aan de opstanding van *dit* lichaam. Hij bekijkt wellicht Calvijn te veel vanuit zijn (juiste) afkeer van *latere* piëtistische eenzijdigheden in de (met name lutherse) theologie. Maar Calvijn weet nog niet wat de meeste nadruk moet hebben tegenover latere eenzijdigheden. Ten onrechte beschuldigt Quistorp Calvijn ervan, dat bij hem „der biblische Gegensatz von gegenwärtigen und zukünftigen Aeon insofern gleichgesetzt wird mit dem Metaphysischen von Diesseits und Jenseits, Irdischen und Himmlischen, Leiblichem und Geistigem" [103]) en dat daarom het eeuwige leven voor hem allereerst hemels, geestelijk en individueel is. Het is waar, dat Calvijn de ziel het edelste deel van de mens noemt. „Sicut autem absque controversia ad coelestis vitae meditationem conditus fuit homo, ita eius notitiam animae fuisse insculptam certum est" [104]). Maar hij legt er alle nadruk op, dat wij ons *vlees* in Christus in de hemel hebben. Het voert ons uiteraard te ver, om dat onderwerp hier nader te bespreken, maar wij mogen wel naar één duidelijke uitspraak verwijzen: „Quam infirma et fragilis foret spes illa, nisi haec ipsa nostra caro in Christo vere suscitata, in regnum caelorum ingressa esset?" [105]). Terecht zegt Niesel: „Man muss dabei im Sinne Calvins beides betonen: Hoffnung auf *ewiges* Leben, d.h. ein Leben, das nicht in unserer irdischen, vergänglichen Welt geführt wird, sondern in der neuen, ewigen Welt Gottes. Und Hoffnung auf ewiges *Leben,* d.h. ein wirkliches Leben des Menschen in seiner Ganzheit von Seele und Leib" [106]). Wanneer men alleen het eerste zegt (aardse wereld tegenover Gods

---

100) G. J. Heering, De verwachting van het Koninkrijk Gods, 42.
101) id., 43.
102) Quistorp, a.w., 199.
103) id., 119.
104) Inst. I, XV, 2.
105) Inst. IV, XVII, 29. C.R. 11, 1030.
106) Niesel, a.w., 81.

wereld), doet men Calvijn geen recht; het tweede hoort erbij. In de uitdrukking „eeuwig leven" verslindt vaak het eerste woord het tweede. Het eeuwige leven wordt dan zó „eeuwig", dat het niet meer een werkelijk menselijk creatuurlijk lichamelijk „leven" is. Bij Calvijn is dat niet het geval. Juist *daarom* legt hij zoveel nadruk op de toekomst na de jongste dag: na de opstanding des *vleses* is het eeuwige *leven* pas volmaakt. En zijn „fide conscendere in coelum" heeft niets te maken met een mystiek zich-opheffen van de ziel in de hemel.

Men verwijt Calvijn tegenwoordig, dat hij naast zijn opstandingsgeloof de scholastieke antropologie zou handhaven [107]). Calvijn leert nadrukkelijk de substantialiteit en onsterfelijkheid van de ziel [108]). Zimmerli zegt: „Es bleibt somit durch die ganze Schrift (Psychopannychia) die Unklarheit dass Calvin die schöpfungsmässige, naturhaft-substantiell gedachte Unsterblichkeit mit dem in Christus geschenkten Leben vermengt" [109]). Ook Althaus ziet bij Calvijn een platonische antropologie en als gevolg daarvan een verzwakking van het bijbelse opstandingsgeloof door de leer van de tussentoestand. Volgens Althaus en Quistorp zou het opstandingsgeloof wel de eschatologie van Luther beheersen. Bremmer zegt, dat het de vraag blijft of de grote zaak, waar het Calvijn om gaat, niet beter gediend wordt door een andere antropologische onderbouw en een andere terminologie, en dat in dit verband het pleidooi van Popma voor de onvernietigbaarheid der menselijke natuur aandacht verdient. Dit is „de gloeiende kern van Calvijns hartstochtelijk pleidooi voor het voortbestaan van de menselijke ziel na de dood in de tussentoestand" en het blijft „het grote voorrecht van de gereformeerde theologie deze te mogen verdedigen tegen alle aanvallen van de moderne eschatologische problematiek" [110]). Inderdaad bewaart Calvijns aandacht voor de schepping van de mens naar Gods beeld en voor het Verbond hem voor allerlei vormen van dualisme. Het is niet juist, wanneer men doet alsof Calvijn de gehele platonische antropologie tot de zijne maakt. Hij verzet zich tegen de praeëxistentie van de ziel en tegen de wezensverwantschap van de ziel met God en tegen de dualistische conceptie, die in het lichaam de bron van alle kwaad ziet, al noemt hij Plato vrijwel de enige wijsgeer, die de onsterfelijkheid van de ziel terecht beslist verzekert [111]). Al sluit hij zich aan bij de wijsgerige antropologie van zijn tijd, hij is de eerste die met zijn scherpe geest allerlei scholastieke en mystieke speculaties van de middeleeuwse filosofie ontmaskert en verwerpt [112]). Hij maakt ernst met het feit, dat de *zonde* ons de weg naar het leven verspert. „Darum ist nicht im zeitlosen Logos das Leben für uns zu finden, sondern allein im fleischgewordenen Gottmenschen. Calvin mag Plato verehrt haben, er zeigt hier bei der Kernfrage des Christentums, bei der Frage der Offenbarung, dass er sich

---

[107]) cf. Bremmer, a.art., 88; Schulze, a.w., 88.
[108]) cf. Bremmer, a.art., 76.
[109]) cf., id., 89.
[110]) id., 94.
[111]) cf. P. J. v. Leeuwen, Het chr. onsterfelijkheidsgeloof, 217 v. en W. A. v Es, De chr. leer van de onsterfelijkheid der ziel, in: Ger. Theol. Tijdschr. 1942, 196 v.
[112]) cf. Schilder, Wat is de hemel?, 13

durch den grossen Griechen das Evangelium nicht hat verdunkeln lassen" [113]). Inderdaad: „Calvin ist kein Freund der antiken Philosophie" [114]).

4. Gedachten over tijd en eeuwigheid in de 16e, 17e en 18e eeuw

16e en 17e eeuw

De eschatologie staat na de Reformatie onder invloed van de verbondsleer. Het is onjuist, dat Coccejus daarmee zou zijn begonnen; bij Olevianus vinden wij al verbondstheologie [1]). Het dogma van het verbond der verlossing „heeft zijn ontstaan niet te danken aan een neiging om het verbond terug te trekken en op te heffen in het besluit" en „vandaar ook dat veel minder dan men doorgaans meent bij de theologen de nadruk valt op zijn transcendente eeuwigheid, en dat, wanneer het al eeuwig heet, deze eeuwigheid toch een ander karakter draagt dan die der besluiten. Het is eeuwig voorzover het binnen de Drieëenheid valt, niet eeuwig alsof het boven de realiteit der historie verheven was. „Gelijk de mensch een dubbel kwaad begaan *had*", zegt Olevianus, „zoo wordt de Zoon Gods, tot Middelaar des verbonds door God gesteld zijnde, voor twee dingen Borg ..." [2]). Hier wordt niet gespeculeerd over de eeuwigheid, zoals wij dat straks wel zullen tegenkomen bij het antinomianisme.

In het tijdsbegrip komt na de Reformatie verandering. De strijd om de beweging van de aarde heeft verstrekkende gevolgen. „Ein neues *Zeitgefühl* steigt auf. Bewegung ist Zeit ... Mit dem Eintritt der Erde in die Bewegung beginnt die Zeit zur *reinen* Relation zu werden" [3]). Melanchthon ziet nog als doel van de beweging der planeten, dat zij tijdmaat zijn voor de onbeweeglijke aarde, wat Copernicus in 1543 bestrijdt. Op de beschouwingen over het eeuwige leven heeft het nieuwe tijdgevoel nog weinig invloed.

In belijdenisgeschriften worden de gedachten van Luther en Calvijn vastgelegd. De Heidelbergse catechismus beschrijft het eeuwige leven als eeuwige vreugde. „Wie zal waarlijk en naar waarde de vita aeterna ... beschrijven? Dat kan zelfs de bijbel niet ... Echt in vrijen scheppingsdrang wordt in het troostboek de positieve zin van het eeuwige leven naar een bijzondere hoedanigheid en heerlijkheid beschreven, nl. als *eeuwige vreugde*" [4]). In een Züricher catechismus wordt op de vraag naar het laatste artikel geantwoord: „God is het eeuwige leven". Wielenga zegt: „Dit antwoord overtreft den Heidelberger" [5]).

Popma meent, dat de woorden „beginsel der eeuwige vreugde" in Zondag 22 wellicht voor die tijd toereikend waren, maar nu niet, omdat er voor de 20e eeuwse ogen staat, dat het eeuwige leven eigenlijk pas na dit leven begint [6]).

---

[113]) Niesel, a.w., 47.
[114]) P. Wernle, Der Evangelische Glaube, III, 1919, 185.
[1]) cf. G. Vos, De Verbondsleer in de Geref. Theologie (1891), herdruk 1939, 5.
[2]) id., 35.
[3]) Elert, a.w., 379.
[4]) B. Wielenga, Onze Catechismus, 535.
[5]) id., 536.
[6]) Popma, Levensbeschouwing, III, 191.

„Beginsel" — is dat een kiem, een nog niet actueel geworden potentie? De Bijbel zegt, aldus Popma, dat wij nu reeds de eeuwige vreugde zélf bezitten [7]). Maar Wielenga legt er de nadruk op dat juist het woord „beginsel" duidelijk laat zien, dat het om méér gaat dan om een begin: „Wat God straks aan zijn volk geeft in de voleinding is *niet wezenlijk anders* dan wat de kern hier geniet. Er is hier niet enkel begin, dat geen waarborg geeft voor voltooiing, maar beginsel, waar de volgroeiing in schuilt, gelijk de aar in het tarwegraan" [8]).

In de „Synopsis" van Polyander etc. komen geen nieuwe gezichtspunten naar voren. „Finis ultimus hominis in symbolo Apostolico, vita aeterna appellatur, cui mors aeterna opponitur ... Per vitam aeternam hic vero intelligitur, non animae et corporis aeterna et irrupte conjunctio quae reprobis communis erit: sed aeterna hominis beatutudo ac felicitas, quae ex Dei nobiscum conjunctione seu unione indeficiente oritur" [9]). De verhouding tussen het eeuwige leven in het heden en het eeuwige leven in de toekomst wordt getekend met de woorden „initium" en „complementum": „Communio quam cum Deo per fidem habemus, est initium aliquod illius aeternae vitae, cujus complementum succedet in futura" [10]). Verder gaat het steeds over de visio Dei. „Nos asserimus, fulgorem illum quemcunque tandem constituant, necessario fore rem creatam, ac proinde a Deo diversam", maar geen geschapen zaak kan ons hoogste goed zijn, alleen de ongeschapen God kan onze geest waarlijk vervullen en verzadigen [11]). Over de oneindigheid van God wordt dan in dit verband opgemerkt: „Essentiam Dei infinitam in sua infinitate non nisi a mente infinita adaequate capi posse, res ipsa dictat; sed quia infinita Dei essentia ubique est tota, ideo cum creatura finita totam uriri posse incarnatio Filii Dei demonstrat; ac proinde quo minus a mente finita beatifica visione percipi possit, naturae non repugnat, et quidem tota, etsi non totaliter et modo infinito, sed modo finitae naturae convenienti" [12]). Dit is eigenlijk het enige probleem in de eschatologie van die tijd: hoe ver kan de visio Dei gaan voor zaligen, die schepselen blijven? De eeuwigheid wordt gedefinieerd volgens de formule van Boëthius [13]). Over de ondergang der wereld is geen communis opinio onder de theologen; sommigen oordelen „nihil aliud quam qualitatum hujus mundi mutationem indicari" [14]), anderen „hunc mundum visibilem plane abolitum iri ... item quod tempus non erit amplius ..." [15]). Maar de Synopsis wil toch ook van reiniging spreken [16]). De invloed van Calvijn is nog te groot om de mening van een totale ondergang van de wereld en de tijdelijkheid tot de overheersende te

---

[7]) id., 221.
[8]) Wielenga, a.w., 537.
[9]) Synopsis purioris theologiae, curavit H. Bavinck, [6]1881. Disputatio LII: De Vita ac Morte Aeterna et Consummatione seculi (Praeside Antonio Walaeo. Respondente Francisco Boogardo), 653.
[10]) id., 654.
[11]) id., 656.
[12]) id., 657.
[13]) id., 662.
[14]) id., 668.
[15]) id., 669.
[16]) cf. Berkouwer, De Wederkomst van Christus, I, 279.

maken. Ook Gomarus meent, dat de „substantie" van hemel en aarde *niet* vernietigd wordt, maar gerestaureerd en verklaart terecht hierbij in gezelschap te zijn van Origenes, Chrysostomus, Theodoretus, Ambrosius, Augustinus, e.a. Maar merkwaardig is, dat volgens Gomarus Christus' uitspraak over het voorbijgaan van hemel en aarde *niet* slaat op de *derde* hemel, die als hóógste hemel tot in eeuwigheid blijft [17]). Daar komt toch weer even een scholastiek dualisme om de hoek kijken: een deel van de schepping wordt als boventijdelijk beschouwd, de eenheid van de schepping wordt verbroken, Thomas en Dante verdringen Calvijn.

Een ander voorbeeld van „Entwertung" van de tijdelijkheid in de 17e eeuw is het antinomianisme van de Verschoristen of Hebreeën.

Zij zagen de verzoening zo in de eeuwigheid besloten „dat ze haar tenslotte geheel onthieven aan de sfeer der tijdelijkheid en haar in de leer van de rechtvaardiging van eeuwigheid optrokken in de eeuwigheid en eerst dáár kwam dan hun denken tot rust" [18]). Uiteraard kunnen wij deze leer hier niet bespreken, maar het is duidelijk, dat hier opnieuw de miskenning van de tijd en van het historisch karakter van Gods handelen naar voren komt, rechtstreeks in strijd met de opvattingen van Calvijn. Door een speculatieve eeuwigheidsbeschouwing wordt men gedwongen de verzoening op te heffen buiten en boven de tijd. Hier blijkt weer eens hoe de visie op de verhouding van tijd en eeuwigheid niet alleen voor de eschatologie, maar ook voor de heilsorde en de rechtvaardigingsleer van beslissende betekenis kan zijn. Zodra men maar éven speculeert over een „extra tempus" geraken van de mens, is er een verkeerde richting gewezen, zodat de tijd het steeds méér moet ontgelden. Het antinomianisme laat de Wetgever zijn eigen wetten breken. Het is zó voor de herschepping, dat het tegen de schepping is. Het ontrooft ons de eschatologische verwachting. Als Pontiaan van Hattem zegt: „De mens is zodanig als hij behoort te zijn; hij kan zelfs gezegd worden nooit enige zonde bedreven te hebben" [19]), wat moet er dan overblijven van het uitzien naar de toekomst? Zo wordt de heilsgeschiedenis uitgerangeerd naar het dode spoor van een logicistisch eeuwigheidsbegrip. Het sterven van Christus op een vrijdagmiddag kan nu bijna niet meer dan noëtische betekenis hebben. Als in een bepaalde theologie aan de ontische betekenis van de heilsfeiten tekort wordt gedaan, is het altijd raadzaam om na te gaan of dit niet uit een verkeerde visie op tijd en eeuwigheid voortkomt. Men meent God te eren door de eeuwigheid zo tenvolle te honoreren, dat er voor de gebeurtenissen in de tijd niets anders overblijft, dan illustratie te zijn bij wat in de eeuwigheid al geschied is; maar de engelen zongen „*ere* zij God", toen er iets geschiedde „in diezelfde *dagen*". Men kan de eeuwigheid slechts honoreren door aan de *tijd* recht te doen. De God van het antinomianisme wil niet *gebeden* zijn. *Hier* kan Barth naar voren komen met zijn verwijt over eenzijdige aandacht voor Gods voortijdelijkheid; bij Calvijn was hij hiermee te voortijdig. De anti-

---

17) cf. Schilder, Wat is de hemel, 140—141.
18) Berkouwer, Geloof en rechtvaardiging, 152.
19) A. Ypey en I. J. Dermout, Geschied. der Ned. Herv. Kerk, III, 1824, 125.

nomianen vergeten: *het geloof aan het eeuwige leven is uit het gehoor in de tijd.*

In de 17e eeuw komt ook een heel andere, een sterk historiserende visie naar voren. Wij denken nu aan Coccejus. Het is kras gezegd, dat deze „de Verlichting heeft helpen voorbereiden" [20]), maar hij heeft grote invloed gehad, wellicht ook op de door tegenwoordige theologen zo bestreden heilshistorische theologie van J. T. Beck, G. C. von Hofmann en Auberlen [21]). Coccejus maakt onderscheid tussen drie verschillende tijdperken, waarbij elk volgend tijdperk het vorige terzijde stelt, zodat Gods Verbond voortdurend van inhoud wisselt. Wij moeten waardering hebben voor zijn anti-speculatieve tendenzen en zijn erkenning van de waarde van de tijd en de geschiedenis. Men zou kunnen zeggen, dat hij in die erkenning te ver gaat. Liever stellen wij het anders: hij gaat niet ver genoeg. Hoezeer ook de tijd en de geschiedenis zijn denken beheersen, hij doet — anders dan de anderen — op zijn manier toch ook nog weer mee aan het kwaadspreken over de tijd. Als de R.K.-theologie zegt, dat in de voortsnellende tijd — tijd als verloop, vergankelijk, voorbijgaan — telkens weer opnieuw een herhaling van Christus' offer moet plaatsvinden, omdat anders het heilsfeit van Goede Vrijdag — al zo lang geleden — geen betekenis zou hebben in ónze tijd, dan is dit *niet* een te-ver-gaan in waardering voor de tijd (*elke* dag het misoffer!) maar juist een tekort aan waardering voor de tijd (het offer *éénmaal* aan het kruis gebracht). Als Coccejus de gelovigen van het oude verbond in een totaal ander tijdperk laat leven dan die van het nieuwe, dan is dit *niet* zozeer een onderstrepen van de betekenis van de tijd als wel een dóórstrepen van de volle betekenis van de historische feiten van kruisdood en opstanding, die als tijdelijke werkelijkheid ook betekenis voor *álle* tijden hebben. Van een heilshistorische *voortgang* maakt Coccejus een heilshistorische *breuk* [22]). Maar Calvijn kan — zoals wij zagen — alle momenten van de geschiedenis tot hun recht laten komen als momenten van „Entscheidung", omdat Christus altijd tegenwoordig is en ook al tegenwoordig was tijdens de oude bedeling als Logos asarkos. Wanneer men de reeds vleesgeworden Christus onder het oude verbond laat werken, is aan het unieke karakter van de incarnatie tekort gedaan [23]) ; maar om dit unieke te honoreren is het niet nodig een schaduw over het oude verbond te werpen zoals Coccejus dat doet. Men heeft op dezelfde wijze vaak het unieke van de jongste dag willen „redden" door aan het *hebben* van het eeuwige leven in het heden afbreuk te doen. Maar te zeggen, dat er een mysterieuze evolutie is op grond van creatio en revelatio, is héél iets anders dan te beweren, dat totaal *verschillende* tijdperken elkaar opvolgen. Bij Coccejus verslinden de vette koeien steeds weer de magere, — maar dat is geen *heils*geschiedenis meer. Hij komt zo fel in verzet tegen het *tijdloos*-maken van de verzoening, dat hij het effect van de verzoening voor *alle tijden* niet meer ziet. Berkouwer gebruikt tegenover Coccejus terecht het gevaarlijke woord „boventijdelijk": „de miskenning van

[20]) G. P. v. Itterzon, in: Chr. Encycl., II, 231.
[21]) cf. Masselink, a.w., 121.
[22]) cf. Berkouwer, De Persoon van Christus, 122.
[23]) id., 122, noot 100.

de historische, maar *dáárin* boventijdelijke betekenis" van de verzoenende daad van Christus [24]). De gedachte van Coccejus dat het historisch feit van de verzoening door Christus invloed had op de toestand van de reeds gezaligden in de hemel, vinden wij ook bij John Ball, wiens opvattingen invloed hadden op de Westminster Assembly [25]). Op de vraag, of er in de hemel en de hel iets veranderde bij Christus' opstanding en hemelvaart, zullen wij later nader ingaan. Het ligt in de lijn, dat Coccejus de eindtijd ziet als méér dan de oertijd; hij spreekt van de voleinding als een immortalitas maior en wij kunnen deze uitdrukking overnemen zonder daarmee zoiets als opheffing van de tijd te bedoelen. Wij kwamen de gedachte, dat de eindtijd méér is dan herstel van de oertijd al eerder tegen, bij Augustinus en Duns Scotus; maar eeuwenlang is dit „een zeer zwakke bijlijn gebleven" [26]) en bij Coccejus is de gedachte op zichzelf aannemelijker dan de achtergrond.

18e eeuw

Over de 18e eeuw kunnen wij kort zijn. Wij noemen enkele typerende voorbeelden.

In 1751 verschijnt de geruchtmakende rede van J. J. Zimmerman „de praecellentia Eruditionis Theologicae, qua instructae erunt mentes coelo receptae" [27]). Hierin wordt geponeerd, dat de kennis der zaligen nog altijd zal toenemen. Het eeuwige leven wordt hier dus zeker niet als tijdloos opgevat. Er is ontwikkeling in de hemel, zoals dat alleen bij successie van tijdmomenten mogelijk is.

In 1765 verschijnt „Theologia ex idea vitae deducta" van F. C. Oetinger. De idee van het leven is dus voor hem centraal. Hij zegt in de voorrede: „ut ideam vitae aeternae, quae in sacris paginis potissimum regnat, ponerem quoque in theologia pro principali."

Zijn hoofdgedachte is: „Ideam primariam theologiae esse vitam Dei creaturis per Christum communicabilem." Hij trekt niet een duidelijke grens tussen Schepper en schepsel. Hij ontwikkelt in dit boek zijn beroemd geworden stelling: lichamelijkheid is het einde van de wegen Gods.

Voor het eind van de 18e eeuw zijn de „Dorfpredigten" van T. G. Röller (1792) typerend. Op eerste Paasdag preekt hij over het onderwerp: „Vernünftige Regeln für Christen, wie sie ihre Leichen begraben sollen" (Motto: „Den Leichnam senkt so bald nicht ein, er könnte noch lebendig sein!")

In 1795 verscheen „Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung" van C. W. Flügge. Dit is waarschijnlijk de eerste poging om een „religionsgeschichtlich" overzicht van de onsterfelijkheidsgedachte te geven. Hij noemt die gedachte „den wichtigsten Gegenstand des menschlichen Denkens und Forschens".

De 18e eeuw is de eeuw van het begin van de poging om het christendom

---

[24]) id., Het Werk van Christus, 335
[25]) Vos, a.w., 15 v.
[26]) cf. Berkhof, Schepping en voleinding, in: Woord en Wereld, aangeboden aan Miskotte, 232.
[27]) J. J. Zimmerman, Opuscula, 1751, I, 1073.

te verinnerlijken. Verinnerlijking betekent vaak: in het eigen heden verplaatsen, „gegenwärtig machen". De jaren 1—30 zijn te ver weg, maar „das Erlebnis der Fleischwerdung des Wortes beseitigt den Abstand der Zeiten" [28]. In de 18e eeuw begint men een andere houding aan te nemen tegenover de tijd, met een aandacht voor het heden, die het verleden miskent. De eigenlijke geboorte van Christus is Zijn geboorte in ons hart. Volgens Aulèn ligt het begin van de ontbinding van het eschatologisch motief o.m. in het piëtisme, waar men de idee van het Godsrijk gaat beperken tot bepaalde, tot deze wereld behorende doeleinden [29]; volgens Barth heeft juist het piëtisme de eschatologie herontdekt [30]. Dit moet samenhangen met het feit „dat het piëtisme altijd zekere gespletenheid vertoont: aan de ene kant een wereldaanvaarding, een staan in die concrete wereld, om er God te dienen, maar daarnaast ligt er een mystieke gloed over alle piëtisme, waardoor het naar cultuurkritiek en zekere wereldmijding overhelt" [31].

Er loopt een lijn van het piëtisme naar de Verlichting: het kritische, de nadruk op het individuele. Het is bedenkelijk, dat Novalis „gesangbuchreif" [32] wordt, met zijn ik-liederen: „Wenn ich ihn nur habe..." Bij Novalis verdwijnt de *dood* op een andere wijze dan in het evangelie dat ons eeuwig leven belooft. In een handomdraai krijgt de dood de naam „Christus", als mythisch symbool. Deze geboren Herrnhutter belichaamt de verbinding tussen het piëtisme en de achttiende-eeuwse filosofie. Barth, die zo scherp over de vorige eeuwen kan oordelen, is opvallend mild in zijn beschrijving van het Vernunftchristentum. Hij merkt op, dat dit naast God en de vrijheid toch ook de *onsterfelijkheid* in zijn drie geloofsartikelen heeft opgenomen en dat het toch maar de *dood* gezien heeft en dat dit onsterfelijkheidsgeloof nog een relatieve *capitulatie* moest betekenen. „Verstanden Sie die ewige Seligkeit mit Gellert als einen der Tugend als Belohnung ihres Fleisses gewährten Preis, so war das freilich Eudämonismus — aber was heisst schliesslich Eudämonismus, wenn der erwartete Lohn wirklich ein solcher ist, der im Himmel — und das bedeutet doch jedenfalls jenseits der unübersehbaren Schranke von Tod, Grab und Verwesung — zu erwarten ist?" [33]. Barth bedoelt: zij gelóófden dan toch maar wat zij niet zágen! Maar — voor hén was die grens niet zo onoverzienbaar als voor Barth, en hun geloof berustte op verstand en ervaring, — zodat dit oordeel wel wat té mild is. Wel is het waar, dat zij soms op hun sterfbed ànders spraken dan vanachter de katheder. Typerend is, dat J. G. Töllner, liberaal theoloog, in 1774 op zijn sterfbed zei: „... die lehre der Unsterblichkeit und eines kommenden besseren Lebens. Ich kenne für die Wahrscheinlichkeit desselben alles, was nur die Vernunft darreicht; meine Gewissheit aber gibt mir allein das Wort Jesu: Ich lebe und ihr sollt auch leben" [34].

Volgens Unger verschenen er tussen 1751 en 1758 alleen al in Duitsland 54

[28]) Barth, Die Prot. Theol. im 19. Jhrh., 94.
[29]) Aulén, a.w., 360.
[30]) Barth, a.w., 113.
[31]) S. v. d. Linde, in: Chr. Encycl., V, 452.
[32]) Barth, a.w., 339.
[33]) id., 114.
[34]) id., 152.

geschriften over het onsterfelijkheidsprobleem. Als motieven voor deze uitzonderlijke belangstelling noemt hij het individualisme (monadenleer van Leibniz en piëtisme), het ethisch perfectionisme (door Kant later consekwent doorgevoerd in de leer van het ethisch postulaat der onsterfelijkheid) en het eudaemonisme [35]). Scherp veroordeelt Unger het uit deze motieven voortgekomen onsterfelijkheidsgeloof. „Der profane Glückshunger, der seine Unersättlichkeit in eine jenseitige Unendlichkeit projiziert, die selbstgenügsame Eigensucht, die das liebe Ich mit seiner ungeläuterten Allzumenschlichkeit einer himmlischen Ewigkeit für wert erachtet, das nervenkitzelnde Interesse an okkultischen Geisterbeschwörungen und Jenseitsmanifestationen, das besonders in der letzten Aufklärungsphase auch in den höheren Gesellschaftsschichten überhand nahm: sie müssen nicht nur als unethische, sondern im tieferen Sinn direkt als antireligiöse Motive eines Unsterblichkeitsglaubens gewertet werden" [36]). Afgezien van enkele onsterfelijkheidstheorieën, waarbij de christelijke vroomheid ook meesprak (Herder, Lavater) is het laatste artikel van het Credo in deze tijd weggedrongen achter dit projecteren van een onverzadigbare honger naar geluk in een oneindigheid na dit leven.

Van de „Twee verhandelingen over den invloed van den Christelijken godsdienst op het volksgeluk" van Muntinghe (1797) is alleen al de titel typerend. Over de Wederkomst van Christus zegt hij in zijn „Handboek der chr. Godsdienst en Kerkgeschiedenis" (vertaling uit Latijn, 1828) vaag en vlak, dat Jezus bij die gelegenheid aan ieder mens op aarde zijn toekomend eeuwig lot zal aanwijzen naar zijn levensgedrag.

Het verband tussen piëtisme en rationalisme wordt wel zeer duidelijk bij *Kant*. Het piëtisme van zijn ouderlijk huis heeft een herkenbaar subjectivistisch type. Kant spreekt nog over „wedergeboorte", „nieuwe mens", „verandering van hart", maar deze bijbelse termen zijn een verdringing en ombuiging van wat de Kerk over het eeuwige leven belijdt [37]). Het eeuwigheidsdenken van de antieke ontologie verdwijnt bij Kant, en daarvoor in de plaats komt de tijd naar voren [38]).

---

[35]) R. Unger, Der Unsterblichkeitsgedanke im 18. Jahrhundert, in: Zeitschr. für syst. Theol., 1930, 431—460.

[36]) id., 435. Er zijn ook denkers in de 18e eeuw, die het begrip „nakomelingschap" in de plaats stellen van het begrip „eeuwigheid". De gedachte aan het voortleven in de herinnering van de komende generaties kan bij hen sterk emotionele, religieuze gevoelens opwekken. Volgens Diderot is het nageslacht voor de wijsgeer, wat het hiernamaals is voor de godsdienstige mens. Cf. C. L. Becker, The Heavenly City of Eighteenth-century Philosophers, 130.

[37]) cf. Popma, Levensbeschouwing, III, 166.

[38]) Er zijn vele verhandelingen over Kants tijdsbegrip; wij lazen erover bij: Faber, De geschiedenis als theologisch probleem, 1933, 58 v.; G. J. Bremer, Wijsgerige aspecten van het natuurkundig tijdbegrip, 1955, 37—43; J. Hoffmeister, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, ²1955, s.v. Zeit: R. Eisler, Wörterbuch der Philosophischen Begriffe, ⁴1927, s.v. Zeit, 650; J. Volkelt, Phänomenologie und Metaphysik der Zeit, 1925, 45 v., 141; P. Th. Hugenholtz, Over tijd en tijdsvormen, 1938, 92—96; J. M. Spier, Tijd en eeuwigheid, 1953, 24—29; C. H. Ratschow, Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems, in: Zeitschr. für Theol. und Kirche, 1954, 362; N. A. C. Slotemaker de Bruïne, Eschatologie en Historie, 1925, 58—73; Th. Boman, Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, ²1954, 107; G. J. Heering, a.w., 177 v.; over de oneindigheid bij Kant:

Het *tijdsbegrip* van Kant houdt uiteraard verband met de wijze, waarop volgens hem alle kennis ontstaat. Het verwerken van de indrukken, die via onze zintuigen onze geest bereiken vindt z.i. primair plaats door de vormen van de waarneming, nl. ruimte en tijd, en secundair door de categorieën of denkvormen (eenheid, veelheid, substantie, causaliteit, enz.). Al deze vormen dragen een transcendentaal karakter: zij zijn *apriori,* inhaerent aan de menselijke geest als noodzakelijke voorwaarden voor onze kennis. Volgens Kants fenomenalisme kan de tijd niet een bestaan hebben, onafhankelijk van ons bewustzijn. De tijd is „nichts anderes als die Form des inneren Sinnes, d.i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äusserer Erscheinung sein; sie gehört weder zu einer Gestalt oder Lage usw.; dagegen bestimmt sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande" [39]). Ongeveer zoals Bergson onderscheid maakt tussen temps en durée, onderscheidt Kant weliswaar de tijd als onveranderlijke tijdruimte van de *inhoud* van de tijd [40]), maar bij hem is de eerste de werkelijke tijd. De ziel zelf nemen wij niet waar; zij gaat dus alle tijd te boven. De rede als vermogen bij de mens is als zodanig onttrokken aan de voorwaarden van de successie in de tijd. Buiten de tijd kan het ik toezien, hoe het in zijn verschijning tijdmatig verloopt. De enige verhoudingen in de tijd zijn simultaneïteit en successie. De tijd zelf verloopt niet, maar in hem verloopt het bestaan van wat veranderlijk is. „Um uns nachher selbst innere Veränderungen denkbar zu machen, müssen wir die Zeit als die Form des inneren Sinnes figürlich durch eine Linie und die innere Veränderung durch das Ziehen dieser Linie uns fasslich machen" [41]). De *kosmologische* vraag van Kant of de wereld „einen Anfang in der Zeit" heeft dan wel of zij „in Ansehung der vergangenen Zeit uneindlich" is, heeft meer te maken met begin en eind van de wereld dan met begin en eind van de tijd [42]).

Over de *geschiedenis* heeft Kant ook een eigen visie. Enerzijds is geschiedenis een proces van openbaringsgeloof tot Vernunft-geloof, van Kerk tot Koninkrijk Gods, van gebondenheid tot vrijheid, met het doel pas in het oneindige; anderzijds is de geschiedenis het zuiver toevallige, terwijl het te doen is om het normatieve [43]). Voor een eindig wezen is een voortgang in het oneindige mogelijk van lagere tot steeds hogere trappen van zedelijke volmaaktheid. Met het begrip van de *oneindigheid* hebben vele Europese denkers zich beziggehouden, maar „derjenige, der am gründlichsten über den Begriff nachgedacht hat, ist wohl Kant" [44]). Kant ziet een pijnlijk probleem in de onvermijdelijke antino-

---

138 v.; K. Kuypers, Het tijdsprobleem in de antieke en moderne ontologie, in: Alg. Ned. Tijdschr. voor Wijsb. en Psych. 1947—'48, 48—52; K. L. Piccardt, Het tijdsprobleem, in hetzelfde tijdschr. 1948—'49, 212—227; Over de onsterfelijkheid bij Kant: C. Stange, Das Ende aller Dinge, 1930, 136 v.; H. Wolf, Onsterfelijkheid als wijsgeerig probleem, 1933, 162 v.

[39]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, V^2, 49 v.

[40]) id., 58. „Mit Bergson verglichen, würdigt er aber die beiden „Zeiten" umgekehrt, indem er den Zeitraum oder die Zeitlinie, also die verräumlichte Zeit, als die wirkliche ansieht". Boman, a.w., 177, Anm. 221.

[41]) Kant, a.w., 292.

[42]) cf. Volkelt, a.w., 156.

[43]) Slotemaker de Bruïne, a.w., 73.

[44]) Boman, a.w., 139.

mieën, die dit begrip met zich meebrengt. Hij onderscheidt „das Ding an sich" van het ding als ervaarbare verschijning, maar dit is geen oplossing. Alle ervaring is volgens Kant eindig, zodat de oneindigheid niet tot het gebied van onze ervaring kan behoren. Het schepsel kan slechts de hoop koesteren door de goede gezindheid, waarvan hij zich bewust is, ook na dit leven zijn bestaan voort te zetten in een alleen door God te overziene oneindigheid. Kant is de eerste wijsgeer, die om zuiver morele redenen een onsterfelijkheid postuleert. Er zijn over deze beschouwingen van Kant allerlei vragen te stellen. Hoe kan hij, die de tijd als louter subjectieve transcendentale aanschouwingsvorm ziet, spreken van een eindeloze voortgang, die toch de tijd vooronderstelt? „Eeuwigheid" moet toch voor Kant een negatief begrip zijn [45]). Hoe kan hij Swedenborgs theorieën zo fel verwerpen en toch zelf blijven beweren, dat het lichaam een hindernis is voor de ziel en dat de ziel, als zij van het lichaam bevrijd is, wel tot een zuiver geestelijke aanschouwing moet komen? Het eeuwige leven is bij Kant zeer *vaag*. Als Hasse hem vlak voor zijn dood vraagt, wat hij zich van de toekomst voorstelt, antwoordt hij: „niets bepaalds" en later: „een soort zielsverhuizing". En tot Jachmann zegt Kant, dat, als een engel hem liet kiezen tussen een eeuwig voortbestaan en een volstrekt einde, hij het laatste zou kiezen [46]). Volgens Kant kan het denken slechts in de tijd geschieden; daarom lijkt hem de overgang van tijd in tijdloze eeuwigheid niet aanlokkelijk [47]). Het woord „eeuwig" heeft bij hem geen werkelijke inhoud. Daarom kan hij ook niet recht doen aan de tijd. Zijn gedachte van een onveranderlijke tijd, die als apriorische subjectieve waarnemingsvorm de successieve verandering pas mogelijk maakt, kan gemakkelijk worden misverstaan. Volkelt meent, dat hier aan Kant een duistere mystieke visie voor ogen staat: dat de tijd blijft, omdat in de tijsstroom altijd het „nu" tegenwoordig is. Kant komt daardoor tot de mystisch-scholastische beschouwing van het „nunc stans", volgens Volkelt [48]). Spier merkt terecht op, dat het niet kantiaans is om de tijd met de tijdsstroom te identificeren [49]). Piccardt bestrijdt Kants aprioriteitsleer; hij beweert, dat „onze overtuiging betreffende de continuïteit en oneindigheid van de tijd slechts dit vanzelfsprekende feit inhoudt, dat de vorm van na-elkander (gelijk elke vorm) steeds klaar ligt om actueel te worden, wanneer de werkelijkheid daartoe aanleiding geeft" [50]) en „dat het tijdelijk karakter der werkelijkheid een oerphaenomeen is, dat slechts als feit geaccepteerd kan worden. Het heeft geen zin hier naar een nadere verklaring te vragen, evenmin als het zin heeft te vragen, waarom er überhaupt een werkelijkheid is en niet „niets"" [51]). Op deze wijze kan men zich van Kant niet af maken. Hij kan slechts bestreden worden vanuit de openbaring van de Schepper van de tijd. Het is gevaarlijk

---

45) cf. Wolf, a.w., 165.
46) id., 168.
47) cf. Kuypers, a.art., 52. Dit blijkt ook uit Kants verhandeling „Das Ende aller Dinge", 1794, waarover K. Heim schrijft in „Zeit und Ewigkeit" in: Glaube und Leben, [2]1928, 557.
48) Volkelt, a.w., 46 v.
49) Spier, a.w., 28.
50) Piccardt, a.art., 221.
51) id., 226.

om te stellen, dat de bijbelse waarheid over de tijd als geschapen en niet-geldend voor God ongeveer hetzelfde is als Kants visie op de tijd als Anschauungsform en niet-„Ding-an-sich", zoals Brunner doet [52]).

Wij staan voor de vraag, of het waar is, dat er twee mogelijkheden zijn: de tijd heeft geen einde en geen begin, want ieder begin is het einde van voorafgaande tijd en elk einde is begin van komende tijd; of: de tijd heeft begin en eind, een „tijdelijk" einde. Voor ons is het één al even onvoorstelbaar en onbegrijpelijk als het ander. Nu zegt Kant, dat beide „oplossingen" antwoorden zijn op een verkeerd gestelde vraag, omdat „Ding an sich" en „Erscheinungswelt" zijn verwisseld. Kant is daarmee tevreden. Heim zegt, dat Kant nog niet aan de tijd *geleden* heeft zoals onze generatie [53]). Toch kan men ook bij Kant al wel spreken over een *worstelen* met het tijdsprobleem [54]). Maar zijn uitgangspunt is verkeerd. Hij zoekt de wet voor het geschapene in het subject en geeft de onveranderlijke tijdsstructuur een normatief karakter [55]). Het nieuwe leven begint bij hem „in de redelijkheid van de zielsrevolutie die mogelijk is omdat ze noodzakelijk is" [56]). De mens is wel tot in de diepte verdorven, „maar uit diezelfde diepte rijst de vrijheid op" [57]). Zowel voor wat het woord „eeuwig" als voor wat het woord „leven" betreft verdringt Kant de bijbelse boodschap van het eeuwige leven door zijn rationalistisch dogma.

Het is bijzonder typerend voor het eind van de 18e eeuw, dat Kiesewetter in 1790 aan Kant schrijft, dat de grondslagen van diens „Moralsystem" overeenkomen met die van de christelijke religie en dat Christus wellicht, als Hij Kant gehoord en begrepen (!) had, gezegd zou hebben: „ja, dat heb Ik ook bedoeld met Mijn liefde, met God etc. [58]); onder dat „etc." valt ongetwijfeld ook de onsterfelijkheid en het eeuwige leven, volgens Kiesewetter dan. Maar nog zonder Kant met de leer van Christus te confronteren kan men reeds aantonen, dat zijn onsterfelijkheidsbewijs ongerijmd is: „Von den moralischen Vordersätzen Kants aus liesse sich mit genau demselben Recht „postulieren" dass das Missverhältnis zwischen Tugend und Glück nicht auf ein nachfolgendes Leben hinweist, in dem es aufgehoben wird, sondern auf ein früheres, dessen Verschuldungen der tugendhafte Mensch durch seinen gegenwärtigen Mangel an Glückseligkeit büssen muss, um einen Ausgleich herzustellen" [59]). Een bewijs voor het bestaan van God is Kants postulaat zeker niet; men kan ook

---

[52]) E. Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, 1953, 63.

[53]) Heim, a.w., 559.

[54]) cf. Boman, a.w., 139: „Kant emfand sehr *peinlich* (cursiv. van ons) die unvermeidlichen Antinomien, die der Begriff der Unendlichkeit enthält."

[55]) cf. Spier, a.w., 29: „Krachtens *subjectivistisch* uitgangspunt, dat de wet voor het geschapene in het subject zoekt, omdat het van geen goddelijke Wetgever weet, heeft Kant deze wetmatige tijdsstructuur van het *psychisch subject* geabstraheerd, haar afgetrokken door zijn theoretisch denken van de subjectieve successie van de gevoelsstroom en haar als apriorische vorm een onveranderlijk, dat wil hier zeggen normatief karakter toegedicht".

[56]) Popma, Levensbeschouwing, III, 163.

[57]) id., 164.

[58]) id., 167.

[59]) W. Elert, Der Kampf um das Christentum seit Schleiermacher und Hegel, 1921, 143.

postuleren dat de deugdelijke mens *zelf* een gelukkig Jenseits kan scheppen, dat bij die deugd past.

De „dogmatiek" van Kant „pourrait être considérée comme le catéchisme du rationalisme du XVIIIe siècle" [60]) en zijn invloed — juist ook op de eschatologie — is zo groot, dat Kuyper nog in zijn tijd kan zeggen, in verband met het feit, dat het eeuwige leven uit Christus ons toekomt en niet uit de onsterfelijkheid der ziel: „Tegenwoordig leven de menschen uit Kant, niet uit den Christus. Ook in de gemeente, die van den preekstoel met Kants denkbeelden wordt gevoed" [61]). De Bijbel en Kant op één preekstoel —, dat is onmogelijk. Hij houdt nog wel plaats over voor het geloof aan een „vergankelijkheid" in Gods werken, — maar dat doet hij niet op gezag van de Bijbel, die ons verzekert, dat de vraag van een eeuwig leven op een nieuwe aarde, al of niet, bij God staat, en samenhangt met vragen van zonde en verlossing, terwijl Kant alles laat afhangen van de mechaniek der bewegingen in de natuur [62]). Voor ons onderzoek is vooral van belang, dat volgens Kant de werkelijkheid als zodanig van de tijdvorm onafhankelijk is (een gemoderniseerde omvorming van het tijdloosheidsaspect van de „ware" werkelijkheid bij Plato) en dat daardoor de tijdloosheid-gedachte weer nieuwe triomfen tegemoet kan gaan [63]).

---

60) H. Dubois, De Kant à Ritschl., 1925, 23.
61) A. Kuyper, Dictaten Dogmatiek, V, Locus de Consummatione Saeculi, 45.
62) cf. K. Schilder, Heid. Catechismus, III, 1950, 308—315.
63) cf. bijv. Holmström, a.w., 146 v.

III. BESCHOUWINGEN OVER HET EEUWIGE LEVEN IN DE 19e EEUW

1. *Algemeen overzicht*

De 19e eeuw wordt gekenmerkt door een sterke „Diesseitsbejahung" onder invloed van de idealistische kultuurfilosofie en het marxisme. In het Duitse idealisme worden wereld en bovenwereld noch ruimtelijk noch tijdelijk tegenover elkaar afgegrensd; bij de marxistische massabeweging wordt de individuele ethiek in de tot eschatologie geworden kultuur-ethiek opgenomen [1]). De toonaangevende theologie van deze eeuw, onder invloed van de tijdgeest, heeft voor de eschatologie geen belangstelling [2]). Als vergoeding voor het ontbreken van de eschatologie is er hoofdzakelijk een rationeel gemotiveerd onsterfelijkheidsgeloof en het geloof in de vooruitgang [3]). De 19e-eeuwse mens is de mens „dem das Denken an die Ewigkeit im Blick auf die Fülle seiner Zeit zo fern lag" [4]). Dat beïnvloedt de theologie, die steeds „auf Anstösse von aussen" reageert [5]). „Der Mensch des 19. Jhrh. hätte die Theologen vielleicht ernster genommen, wenn sie ihrerseits ihn nicht so schrecklich ernst genommen hätten!" [6]) Maar de theologen van deze eeuw kennen evenals de andere geleerden uit die tijd geen humor, hoogstens „ein etwas galliger Humor" [7]). Er heerst niet alleen optimisme, waar men dan onze eeuw met twee wereldoorlogen tegenover zou kunnen plaatsen om de verschuiving in de eschatologie te verklaren. Berkouwer wijst in dit verband op een uitspraak van Jaspers: „Durch das 19. Jhrh. ging ein dunkleres Zeitsbewusstsein" [8]).

Vanaf 1800 komt het gevoel voor de betekenis van de historie op [9]). De 19e eeuw, in elk geval haar religieuze en theologische beweging, staat volgens Brunner geheel onder de ban van de *romantiek* met haar historische en psychologische belangstelling [10]), maar hij verwaarloost dan wel enigszins de invloed van het rationalisme. Ondanks Herder, Lessing en Schleiermacher wordt de eschatologie in de 19e-eeuwse theologie „toch voornamelijk, zo niet uitsluitend, bepaald door het geloof in de onsterfelijkheid der ziel" [11]).

---

[1]) cf. Th. Siegfried, Endgeschichtliche und aktuelle Eschatologie in: Zeitschr. für Theol. und Kirche, '23—'24, 353—357.
[2]) cf. Polman, a.w., IV, 320.
[3]) cf. Aulén, a.w., 360—361.
[4]) Barth, Die Evangelische Theologie im 19. Jhrh., 7.
[5]) id., 10
[6]) id., 11.
[7]) id., 9.
[8]) Berkouwer, De Wederkomst van Christus, I, 26.
[9]) cf. Slotemaker de Bruïne, a.w., 20.
[10]) Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube[2,3], '23, 17.
[11]) P. J. v. Leeuwen, Het christelijk onsterfelijkheidsgeloof, 220.

De 19e eeuw wordt voor een deel beheerst door het geloof in een *wordende* God. Daarom gelooft Lessing aan een zielsverhuizing [12]). Een eeuwig *verderf* past niet bij het vooruitgangsgeloof en daarom wordt juist die idee van vooruitgang ook op het leven na de dood toegepast. De *dood* verliest steeds meer zijn karakter van straf en vijand. Bij Leibniz is de dood alleen maar een schijnbare vernietiging van het organisme, dat in andere vorm blijft voortbestaan [13]). Dood en geboorte worden stadia in de ontwikkeling van het eeuwige leven. Altijd zag men het eeuwige leven vooral als *rust,* maar in de 19e eeuw gaat dit veranderen. Op zichzelf is het te waarderen, wanneer men het eeuwige leven niet als een tijdloze stilstand ziet; maar in de 19e eeuw verwerpt men deze tijdloosheid niet vanuit de bijbelse erkenning van de continuïteit van de tijd, maar vanuit de idee van de voortuitgang. „It would be interesting to know at what date, in modern European literature, there appear the earliest protests against this conception of heaven as a place of fruition and of rest; but perhaps the most important single name is that of Kant" [14]). De 19e eeuw is de eeuw van *busy-ness.* Daarom ontdekt ze een zwakke plek in de eschatologie der voorvaderen: een hemel van passiviteit: „Don't mourn for me now, don't mourn for me ever, I'm going to do nothing for ever and ever" [15]). Het eeuwige leven is nu niet langer „the endless Long Vacation of the lazy student's dreams"! [16])

Becker geeft deze karakteristiek: in de 13e eeuw zijn de sleutelwoorden God, zonde, genade, heil e.d.; in de 18e eeuw: natuur, natuurrecht, eerste oorzaak, rede, — en dan alleen voor de teergevoeligen ook nog: gevoel, humaniteit, volmaakbaarheid; en in de 19e eeuw: materie, feit, realiteit, ontwikkeling, vooruitgang [17]). Volgens Bavinck hebben „vele mannen van naam" geprobeerd om het karakter van de 19e eeuw te bepalen, maar is het niemand gelukt, die „onder ééne formule saam te vatten" [18]), maar de reeks slagwoorden van Becker geeft een vrij volledige typering.

Wij zullen ook nu weer ons met name bezig houden met de gedachten over de verhouding van tijd en eeuwigheid. Hoewel het eeuwige leven in de 19e eeuw vrijwel hoofdzakelijk in verband wordt gebracht met de onsterfelijkheid van de ziel, zullen wij de vragen rondom „ziel" en „geest" dus slechts zijdelings aan de orde stellen. Sommigen nemen aan — in een platonisch dualisme —, dat alleen de ziel blijft voortbestaan (Bergson, Driesch); anderen beweren, dat de gehele persoon als psycho-physische totaliteit blijft voortbestaan (astraal lichaam of metamorphose, Leibniz, Goethe, Schelling); weer anderen menen, dat alleen de geest (als bovenpersoonlijk) onvernietigbaar is (Hegel, Spinoza).

Omdat de theologie in de 19e eeuw sterk onder invloed staat van de filosofie, moeten wij eerst aandacht schenken aan enkele denkers, die de 19e-eeuwse beschouwingen over tijd en eeuwigheid grotendeels beheersen, vóórdat wij ons

---

12) cf. H. Wolf, Onsterfelijkheid als wijsgeerig probleem, 115.
13) cf., id., 137.
14) Baillie, a.w., 230.
15) id., 231.
16) id., 232.
17) C. L. Becker, The heavenly city of the eighteenth century philosophers, '32, 32.
18) H. Bavinck, Chr. wereldbeschouwing, '04, 5.

wenden tot Schleiermacher, met wie — theologisch gezien — de 19e eeuw begint [19]). Het zal blijken dat men juist in deze eeuw dikwijls bezwijkt voor het gevaar, waarop Jonker wijst: dat men „handig gaat goochelen met de balletjes van tijd en ruimte, met de peulschilletjes van zijn en worden" [20]).

2. *Goethe, Fichte, Schelling en Hegel*

De laatste filosoof, die wij ontmoetten, was Kant. Van Kant naar Goethe is maar één stap. Wel verwerpt Goethe geërgerd Kants leer van het „radikal Böse", maar hij ziet niet hoe dit gerelativeerd wordt, doordat het de eigen revolutie van de mens zelf tot correlaat heeft [21]). Thielicke wijdt een interessante beschouwing aan Goethes „Faust" onder het hoofd: „Die Teilung des Menschen als Durchgangsform und als Gleichnis des Lebens" [22]). (Kant bespreekt hij bij „Die Teilung des Menschen in einen eigentlichen und einen uneigentlichen Ich-teil' [23])') Door ik-deling wil alle natuurlijke theologie de dood overwinnen. „Für Faust herrscht die zyklische Zeit der ewigen Wiederkehr, die Zeit des in Sterben und Werden sich entwickelnden Lebens, das keinen „Tod" im endgültigen Sinnen kennt" [24]). In zijn knappe analyse van „Faust" toont Thielicke aan, dat de eeuwigheid hier slechts is: „die fluktuierende Zeit, in der das unendliche Streben stattfindet" [25]). De ik-deling wordt hier zo consekwent doorgevoerd, dat men „deutlich den jeweils zugehörigen Zeitbegriff heraus arbeiten kann: Den Zeitbegriff der „Strecke", der als der uneigentliche und letztlich nicht geltende vom Zeitbegriff des „Zyklus" verschlungen wird: von jenem „Zyklus", der als Inbegriff der Goetheschen „Ewigkeit" (Unendlichkeit) das Drama beschliesst" [26]). Vooral omdat Goethe de mens altijd als onscheidbaar geheel ziet, is het knap van Thielicke om ook *hier* de ik-deling te ontdekken. En raak is deze verwijzing naar Jacobus 2 : 19: „Von diesem Abbruch der Menschenexistenz (Gods gericht) weiss der Teufel Mephistopheles besser als Faust — und „zittert" [27]). Inderdaad ziet Mephistopheles iets van de leegte van de cyclische tijd; de geest, die steeds „verneint" zegt hier terecht „nein" al blijft het nihilisme: „Es ist so gut als wär' es nicht gewesen, und treibt sich doch im Kreis als wenn es wäre. Ich liebte mir dafür das Ewig-Leere" [28]).

In de bevrediging van de dorst naar inzicht in de geheimenissen van de natuur en in het streven naar grote gedachten en daden vindt de mens volgens Goethe het eeuwige leven: „Willst du ins Unendliche schreiten, geh nur ins

---

19) cf. Barth, a.w., 6; id., Die Protest. Theol. im 19. Jhrh., 379.
20) G. J. A. Jonker, Studies en voordrachten, '24, 73.
21) cf. Berkouwer, De mens het beeld Gods, 129.
22) H. Thielicke, Tod und Leben, 47—63.
23) id., 30 v.
24) id., 55.
25) id., 56.
26) id., 57.
27) id., 59.
28) Goethe's sämmtliche Werke (Paris), 1836, II, 270. Zie over „Faust" in dit verband verder: G. v. d. Leeuw, Tijd en Eeuwigheid, in: Onze Eeuw, I, 86. H. U. von Balthasar, Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur, 1930, 34 v.

Endliche nach allen Seiten." Het eeuwige leven is voor hem het eeuwige streven: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen". Het eeuwige leven, zoals Jezus het predikte, verwerpt hij en ziet hij als contrast van het aardse leven: „Viele folgten dir gläubig und haben das irdischen Lebens rechte Wege verfehlt, wie es dir selber erging" [29]). Door standvastigheid in dit leven moet de mens waardig worden in een volgend bestaan hogere trappen te betreden. „Onsterfelijkheid" betekent voor Goethe een steeds dieper ingroeien in de kosmos en het bereiken van een hogere bewustzijnstoestand [30]). Ook de dood moet de mens zelf tot een daad maken. Merkwaardig is in dit verband de manier waarop Goethe de dood van Schiller vermeldt: „Schiller... entzog sich am 9 Mai der Welt und seinen Freunden" [31]). Maar zijn blik is niet allereerst op de toekomst gericht. Ontelbaar zijn de zinnen, waarin Goethe het heden prijst en het ogenblik. Elk ogenblik is van oneindige waarde: „er ist der Repräsentant einer ganzen Ewigkeit" [32]). Wat Hegel van de geest zegt, geldt bij Goethe van de natuur: „Alles ist immer da in ihr. Vergangenheit und Zukunft kennt sie nicht. Gegenwart ist ihre Ewigkeit" [33]). Typerend is zijn gedicht „Gegenwart", dat eindigt met de regel: *„Leben und Ewigkeit ist 's"* [34]). Het heden — in het zonlicht — is voor hem het eeuwige leven. Alleen als wij het eeuwige beleven in het ogenblik, lijden wij niet aan de vergankelijke tijd. Faust sterft met de woorden: „Es kann die Spur von meinen Erdetagen nicht in Aeonen untergehn. Im Vorgefühl von solchem hohen Glück geniess' ich jetzt den höchsten Augenblick" [35]).

Dit heeft niets te maken met de nadruk die Johannes op het heden legt. Bij Goethe wordt het duidelijk, hoe idealisme en humanisme ondergrondse verbindingen kunnen hebben met amoralisme en demonisme. Als Faust zelfmoord wil plegen en juist op het moment, waarop hij het vergif aan zijn mond zet, de Paasklokken hoort luiden, ondergaat hij het geloof aan het eeuwige leven alleen aesthetisch. Zijn religiositeit blijft horizontaal, al klinkt er wel eens plotseling een „Stimme von oben" en al wordt Faust „naar boven" gedragen. De hemelse verlossing wordt in het slot van Faust uitgebeeld door bergen, bossen en schone vrouwen; en al ontbreken die wel eens te veel in de eschatologie, *hier* zijn ze alleen maar attributen van een pantheïstisch idealisme.

Als Fichte wordt aangeklaagd wegens atheïsme, wijst hij ter verdediging op zijn colleges. Eén daarvan is gepubliceerd [36]); in het tweede gedeelte wordt juist „ons geloof in een eeuwig voortbestaan" behandeld. Het blijkt, dat Fichte het voortbestaan van het ik zonder meer veronderstelt. Het „zuivere Ik" is

---

29) cf. M. Langbroek, Goethe, in: Chr. Enc., III, 273 v.
30) cf. Wolf, a.w., 144.
31) geciteerd bij: R. F. Beerling, Moderne doodsproblematiek, 1945, 7, noot 8.
32) Goethe, Gespräche, III, 36 v.
33) id., Fragment über die Natur.
34) id., Sämmtl. Werke, I, 10.
35) id., II, 270.
36) E. Bergmann, J. G. Fichte über Gott und Unsterblichkeit. Kantstudien, Ergänzungshefte no. 33, 1914. Zie over tijd en eeuwigheid bij Fichte: Hugenholtz, a.w., 129 v.; Eisler, a.w., 652; over onsterfelijkheid bij Fichte: Stange, a.w., 135 v.

in het geheel niet in de tijd, het is de zuivere eeuwigheid. De mens ziet in, dat zijn taak niet in de eindige tijd vervuld kan worden. Van het lichaam blijft geen stofje over, maar de geest van het ik blijft voortbestaan. Vermoedelijk zal de zon onze toekomstige woonplaats zijn. Doordat Fichte het tijdeloze van het zuivere ik als bewijs geeft voor het voortbestaan van het empirische ik, vereenzelvigt hij twee verschillende tijdsopvattingen: de tijdeloosheid (achronie) van het zuivere ik, dat de tijd „stelt" èn het onbegrensde tijdelijke voortbestaan (sempiternitas). Elders zegt hij: „Ich *bin* unsterblich, unvergänglich, ewig, sobald ich den Entschluss fasse, dem Vernunftgesetze zu gehorchen; ich soll es nicht erst *werden*. Die übersinnliche Welt ist keine zukünftige Welt, sie ist gegenwärtig" [37]). Maar ook deze nadruk op het heden is een heel andere dan die wij bij Johannes vinden. Althaus zegt: „Fichte weiss von der wirkenden Gnade, aber nicht von der Schuld und der Vergebung, durch die allein dem Menschen das ewige Leben zuteil wird" [38]). Fichte leert een innerlijke eeuwigheid, die de mens zelf in het heden moet bewaren. „Durch blosses Sichbegrabenlassen kommt man nicht in die Ewigkeit." „Das Leben der Individuen gehört nicht unter die Zeiterscheinungen, sondern ist slechthin ewig, wie das Leben selbst" [39]). En de dood dan? Fichte ziet alle dood in de natuur als geboorte; juist in het sterven verschijnt zichtbaar de verhoging van het leven. „Es ist kein tötendes Prinzip in der Natur: denn die Natur ist durchaus lauter Leben. Nicht der Tot tötet, sondern das lebendigere Leben, welches, hinter dem alten verborgen, beginnt und sich entwickelt" [40]).

Juist als Fichte over „Bestimmung des Menschen" spreekt, heeft hij voor een werkelijke „bestemming" geen plaats. Barth toont aan, hoe de mens voor Fichte een wezen is, dat geen „wirkliches Aussen" heeft; deze mens bestemt zichzelf. „Der Fichtesche Mensch hat Alles, nur eben das hat ihm sein Schöpfer versagt: die bestimmende Grenze, das Gesetz, das Woher der Notwendigkeit und Kraft seiner Tat, das echte Jenseits seiner selbst, das dann auch das Jenseits seines Todes sein könnte. Ihm fehlt von Haus aus und gänzlich das Gegenüber im Verhältnis zu dem er selbst sein könnte. Er kann für das Alles immer nur auf — sich selbst verwiesen werden" [41]).

Schelling begint als aanhanger van Fichte, maar gaat daarna een eigen kant uit. Het absolute is voor hem de identiteit van geest en natuur; het ontstaan van de aparte dingen is een zondeval, waarvan de grond ligt in een irrationeel element in de godheid, die zichzelf ontwikkelen moet; maar de mens met zijn vrijheid maakt het mogelijke boze tot werkelijkheid, die pas verdwijnt als na de voleinding van de geschiedenis alles weer in het absolute wordt opgenomen [42]). Heel de wereld is de zelfopenbaring van God. Later komt Schelling tot de overtuiging, dat er een dieper zijn en leven is dan dat van het logisch verstand, nl. dat van de wil, de daad, de vrijheid. Maar alle leven is worden,

---

[37]) Fichte, Die Bestimmung des Menschen (Reclam), 127.
[38]) Althaus, RGG, II³, s.v., Ewiges Leben, 809.
[39]) Fichte, Werke, V, 121 en IV, 409, geciteerd bij Hoffmeister, a.w., s.v. Ewigkeit.
[40]) Fichte, Die Bestimmung des Menschen, 155.
[41]) Barth, K.D., III, 2, 121 v.
[42]) cf. R. Casimir, Beknopte geschiedenis der wijsbegeerte, II³, 73.

een wisselwerking van tegenstellingen. Onder invloed van Böhme en Oetinger verbindt hij hiermee allerlei theosofische bespiegelingen: de ziel is „übermateriell" en de geest moet het lichaam „vergeistlichen". (Deze idee van de „Geistleiblichkeit" vindt ingang bij vele theologen [43]).) Godsdienst en wijsbegeerte hebben dezelfde inhoud: de eenheid van het oneindige en het eindige. De gehele geschiedenis van de mensheid is een terugvoering van het eindige tot het oneindige. Dat de mens in de gemeenschap met Christus het eeuwige leven deelachtig wordt, betekent voor Schelling, dat Christus door het zenden van de H. Geest, die „die ganze Gottheit in uns verwirklicht" [44]), de religie der vrijheid laat beginnen en alle dingen weer tot hun eenheid met God terugleidt. Doel der geschiedenis is hereniging van het eindige met het universele [45]).

In zijn boekje „Clara oder der Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt" poogt hij het persoonlijke voortbestaan na de dood te bewijzen met behulp van natuurfilosofische speculaties en supranormale verschijnselen. De dood is een vriend, die ons tot geestelijke ziel verheft. Schelling laat de mens dus niet totaal in God verdwijnen. Hij leert een trapsgewijze vergeestelijking na de dood. In de eeuwigheid blijft een successieve ontwikkeling mogelijk. „Die wahre Ewigkeit ist nicht die, welche alle Zeit ausschliesst, sondern welche die Zeit (die ewige Zeit) selbst sich unterworfen enthält. Wirkliche Ewigkeit ist Überwindung der Zeit"[46]).

Hegels eerste analyse van de tijd is een paraphrase van Aristoteles' verhandeling over de tijd [47]). Hij legt daarbij alle nadruk op het „nu". In de dialectische beweging van de tijd, waarin de toekomst tot verleden wordt, terwijl het verglijdend heden tegelijk in de toekomst doorstoot, wordt het verschil tussen de tijdvormen gereduceerd tot een bestendig heden, dat verleden en toekomst in zich sluit. In de oneindige duur van de eeuwigheid is de tijdelijkheid van het vergankelijke opgeheven „d.h. erhoben, bewahrt und herabgesetzt" [48]).

Hegel gaat ervan uit, dat de absolute idee in altijd voortgaande actie moet zijn en daarom naar objectivering van zichzelf dringt; zij wil zich bewust worden van zichzelf door uit zichzelf te treden en zich te confronteren met de „andersheid". In die zelfbewustwording wordt de absolute idee tot God; zij

[43]) cf. Bavinck, Ger. Dogm., I, 142.

[44]) Schelling, Werke, II, 4, 217, geciteerd bij Bavinck, a.w., III, 548.

[45]) cf. Slotemaker de Bruïne, a.w., 73—75. Zie over het tijdbegrip van Schelling: Hugenholtz, a.w., 129. Over onsterfelijkheid bij Schelling: Wolf, a.w., 173 v. Cf. Schilder, Zur Begriffsgeschichte des Paradoxon, '33, 210.

[46]) Schelling, Die Welt alter (Reclam), 103.

[47]) Hegel, Jeneser Logik (ed. Lasson), '23, 202 v.

[48]) Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, 228. Zie over tijd en eeuwigheid bij Hegel: Hugenholtz, a.w., 130; Spier, a.w., 29—33; Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, hfdst. III; B. J. Engelbrecht, Die tijdsstruktuur in die gedagtekompleks Hegel-Kierkegaard-Barth, 1949; H. A. Weersma, Hegel en het tijdbegrip, Alg. Ned. Tijdschr. voor Wijsbeg. en Psych. '47—'48, 191 v.; K. Kuypers, Het tijdsprobleem in de antieke en moderne ontologie, Alg. Ned. Tijdschr. voor Wijsbeg. en Psych., '47—'48, 53 v.; K. Schilder, Iets over de geschiedenis en haar waarde of waardeloosheid, Reformatie '34 no. 51; Slotemaker de Bruïne, a.w., 75—77. Over onsterfelijkheid bij Hegel: Wolf, a.w., 248 v. Verder over Hegel: Barth, Die Prot. Theol. im 19. Jhrh. 343 v.; Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, 227 v.

ontwikkelt zich in de natuur en in alle geschiedenis — een ongebroken proces van voortgang en opgang. Zo probeert hij het eeuwigheidsdenken te verbinden met het begrip historische ontwikkeling.

Volgens de idealistische „eschatologie" is de wereld een oneindig *proces*. Maar men is zó met dat proces bezig, dat men zich niet meer afvraagt wat het *doel* is. „Aber über dem Prozedieren ist das Ziel verloren gegangen" [49]). Vandaar dat Lessing het proces stelt bóven het bereiken van het doel. Dit onbereikbaar-blijven van het doel wordt door Hegel consekwent doorgevoerd. Von Balthasar wijst terecht op deze samenhang: „Weil das Ziel unerreichbar bleibt, ist jede Zeit ihm gleich nahe, ist in jedem Augenblick das Absolute fassbar. Dieser Übergang von der Teleologie zur Axiologie lässt sowohl als letzte Konsequenz der unendlichen Zeit wie als „Fluchtversuch" aus ihr deuten" [50]). Als consekwentie vinden wij dit bij Hegel: hij heft het verschil tussen zijn en worden op. Wie van Hegels wereldbeschouwing uitgaat, moet wel aannemen, dat het aanvankelijke loutere zijn van de tijd het „nu" is, dat onmiddellijk in eigen tegendeel (dus in het niet-zijn) omslaat (zo gauw wij „nu" zeggen, is het immers niet meer „nu"), zodat zijn en niet-zijn op elkaar inwerkend en elkaar opheffend het *worden* vormen [51]). In Hegels stelsel moet wel (anders dan bij Kant) het boventijdelijke domineren. De objecten van de logica zijn tijdloos, de natuurdingen „zijn" slechts, voorzover zij een plaats in de ruimte en tijd innemen, en al wat geestelijk is, is boventijdelijk. Alleen het heden is, het voor en na niet; het waarachtige heden is dus eeuwigheid. De tijd ziet Hegel als de wording van de geest in diens vereindiging in het proces der wereldgeschiedenis, zodat de tijd voor hem besloten blijft in het historisch aspect van de werkelijkheid. Het einddoel van de geschiedenis is de realisering van de idee der vrijheid, die hij zonder aarzeling identiek verklaart met de wil van God. „Die Welt ist erschaffen, wird erschaffen jetzt, und ist ewig erschaffen werden" [52]). De tijd moet hierbij worden weggedacht. Ruimte en tijd zijn te begrijpen als gecontrapoleerd aan de idee [53]). Onder invloed van Hegel kan Van Senden zeggen, dat de dingen hun tijdelijk, d.i. veranderlijk bestaan hebben, maar niet slechts ten nadele van zichzelf verweren en vergaan [54]).

Ook met de vragen van dood en onsterfelijkheid houdt Hegel zich bezig, al maakt hij niet de rationalistische leerstukken God, deugd, en onsterfelijkheid, maar de diepste dogma's van het christelijk geloof (triniteit, menswording, voldoening) tot voorwerp van zijn wijsgerige speculatie. De dood is de noodzakelijke tweelingbroer van het leven. De dood kan de mens brengen tot een eeuwigheidsleven, dat nooit zou worden bereikt zonder het besef van de vergankelijkheid van dit aardse bestaan [55]). Hegel heft de tegenstelling tussen

---

[49]) Von Balthasar, a.w., 7.
[50]) id., 8.
[51]) cf. Trouw, Het katastrofale, 25.
[52]) Hegel Enc. par. 247, Zusatz, geciteerd bij: G. H. van Senden, Het wereld-drama, 1954, 19.
[53]) Van Senden, a.w., 26.
[54]) id., 627.
[55]) cf. Trouw, a.w., 26.

leven en dood op. Het redelijk denken is het eeuwige in de mens. Naar zijn natuurlijke zijde is de mens sterfelijk, maar in het kennen is hij oneindig. Onsterfelijkheid heeft slechts zin als vereeuwiging en niet als eindeloze voortduur van een eindige ziel. Hegel verwerpt de voorstelling van de oneindigheid als het „hiernamaals". *„Het eeuwige leven is voor Hegel aldus niet zooals bijv. voor het Christendom een persoonlijk gedachte vorm van onsterfelijkheid, maar het is een bovenpersoonlijke onsterfelijkheid,* die beter *vereeuwiging* kan worden genoemd, omdat ze het, boven het individuele bewustzijn uitgaande, redelijke denken van het *Oneindige Eeuwige* als de eenige taak van den redelijken mensch beschouwt. Het Ik gaat in het Al op en kan dit híer en nú reeds; het eeuwige leven is niet een hierna komende staat van leven, maar tegenwoordige hoedanigheid . . ." [56]). Löwith meent: „Der letzte Grund für Hegels endgeschichtliche Konstruktion liegt in seiner absoluten Bewertung des Christentums, für dessen eschatologischen Glauben mit Christus das Ende und die Fülle der Zeiten erschien" [57]) en: „Wenn Hegel im Zeitlichen das Ewige erscheinen lässt, so liegt dem keine formale Dialektik zugrunde, sondern eine gehaltvolle Metaphysik des christlichen Logos. Seine Philosophie begreift in der Tat . . . das christliche Bewusstsein vom „Ende aller Dinge" in sich, weil Hegel überhaupt im Bewusstsein von der *absoluten Bedeutung* des *geschichtlichen* Auftretens von Christus denkt. Und deshalb war es ihm möglich, das „Ganze der Zeit" zu umgreifen" [58]). Maar wat betekent voor hem het historisch optreden van Christus? De menswording van Christus is de zelfnegatie van het absolute, en Zijn dood en opstanding zijn de negatie van deze negatie. Als er alleen een eeuwig worden is en geen onveranderlijk zijn, is de waarheid nooit te bereiken [59]). Christus kan bij Hegel niet zeggen: „Ik ben de waarheid" als degene door wie God zich *aan* ons openbaart. God openbaart zich hier alleen *in* de mens in wie Hij zichzelf bewust wordt. Maar dan is er geen sprake meer van „het christelijk bewustzijn van het eind aller dingen". Men kan wel zeggen, dat het moedig van Hegel is om „tot de gemeente en hare dogmata terug te gaan" en dat er „in het uitgangspunt van Hegel . . . eene heerlijke waarheid lag", maar men moet er dan wel bij zeggen, dat „de philosophie van Hegel niet zoo onschuldig was, als zij oorspronkelijk schijnen kon" [60]).

Hegel weerspreekt de bijbelse leer van de schepping, van de zondeval, van de dood en van de laatste dingen. Deze vier punten willen wij daarom nu, hoewel kort, aan de orde stellen; het is duidelijk, dat zij met elkaar samenhangen. De grenslijn tussen God en *schepsel* is in zijn stelsel niet eens uitgewist, maar heeft eigenlijk nooit bestaan. God is niet meer de in zichzelf genoegzame die boven de tijd staat. God kan evenmin buiten de geschiedenis als zij buiten Hem. Dit „overvloeien" van God en schepping is alleen te handhaven in een stelsel van pantheïstische structuur [62]).

---

56) Wolf, a.w., 251.
57) Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, 48.
58) id., 144.
59) cf. Bavinck, a.w., I, 7.
60) id., I, 487—488.
61) Schilder, Wat is de hemel? 23....
62) id., 48.

De *zondeval* is hier onbekend. Hegel weet van geen breuk in de geschiedenis. Heel het drama van schepping en val kan bij hem hoogstens ter sprake komen als een „voorstelling" waaraan hij de hoofdzaken van zijn systeem kan demonstreren [63]). De *dood* is niet meer de straf op de zonde. „Der Tod widerspricht nicht der Bestimmung des Menschen, sondern er ermöglicht sie" [64]). Hegel zou kunnen zeggen: wie de dood heeft, heeft het eeuwige leven. Ook Hegel wil de dood overwinnen door ik-deling; Thielicke noemt hem onder het opschrift: „Die Teilung des Menschen in seine Eigenschaft als Individuum und als Träger des Allgemeinen" samen met de Germaanse religie [65]). Als de eerste en tweede Adam slechts „typen" zijn van twee elkaar bepalende menselijke ontwikkelingsfasen, kan de tweede *niet* aan het einde der dagen wederkomen om van de voltooide historie-processen de balans op te maken [66]). Als de geschiedenis een begrip is en geen reëel gebeuren buiten de geest, is er geen eschatologie [67]). Wil men toch van „eschatologie" spreken bij Hegel, dan is er niet meer van te zeggen dan dit: „Weil jedoch Hegel die christliche Erwartung des Endes der Weltzeit in das Geschehen der *Welt* und das Absolute des christlichen Glaubens in die Vernunft der *Geschichte* verlegt, ist es nur konsequent, wenn er das letzte grosse Ereignis in der Geschichte der Welt und des Geistes als die Vollendung des Anfangs versteht. Die Geschichte des „Begriffs" ist in der Tat mit Hegel beschlossen, indem er die ganze Geschichte „bis hierher und von daher" erinnernd als Erfüllung der Zeiten begreift. Dem widerspricht nicht, dass das empirische Geschehen, das ohne Prinzip ist und darum auch ohne Epochen, anfangs- und endlos weiter verläuft" [68]).

Aan de visie van Johannes of Paulus komt Hegel niet toe. Het is bepaald niet diepzinnig, als Beerling opmerkt: „De diepzinnige dialectiek van eindigheid en oneindigheid in Hegels groote „Logik" maakt onder dit gezichtspunt (dat Johannes de eeuwigheid actueel en Paulus haar substantieel opvat) bijna den indruk van een paulinisch-johanneïsch tweegesprek" [69]). Met het woordje „bijna" kan men altijd vele kanten uit; maar déze kant toch niet.

Ongetwijfeld is er een zeker religieus pathos in Hegel. Als priester van het absolute, gedoemd om filosoof te zijn, meent hij Gods wil te kennen. Maar terecht typeert Barth de filosofie van Hegel als „de filosofie van het zelfvertrouwen" [70]). Hegel vertrouwt de aquivalentie tussen zijn denken en het door hem gedachte, vanwege de identiteit van denken en gedachte voorzover die in de handeling van het denken plaatsvindt. Het christelijk voorzienigheidsgeloof is voor Hegel een waarheid die overeenstemt met zijn eigen bewering, dat de rede de wereld regeert. Alleen omdat hij de christelijke godsdienst als de ware beschouwt, kan hij de wereldgeschiedenis van China tot de Franse revolutie systematisch construeren. Maar de saecularisering van het oorspronkelijke

---

63) id., 24, en id., a.art.
64) Thielicke, a.w., 46.
65) id., 38 v.
66) Schilder, a.w., 24.
67) Slotemaker de Bruïne, a.w., 110.
68) Löwith, a.w., 48.
69) Beerling, a.w., 11.
70) Barth, a.w., 349.

christendom betekent voor Hegel niet een afwijking, maar juist „die wahre Explikation dieses Ursprungs durch seine positive Verwirklichung" [71]).

De leerlingen van Hegel laten zijn tijdsbegrip los. „Die Frage der Ewigkeit wird der erledigten Theologie überlassen und die Philosophie dem Zeitbewusstsein verschrieben. Das Verhältnis des Geistes zur Zeit wird eindeutig im Sinne der Zeit entschieden" [72]). Nu is dit geen wonder, want juist de verhouding vàn de geest tot de tijd wordt bij Hegel een raadsel, doordat hij als filosoof van de christelijk-germaanse wereld de geest als wil en vrijheid opvat, terwijl hij de tijd op Griekse wijze als bestendig heden en als kringloop ziet. Ook Heidegger gaat in zijn kritiek op Hegels tijdsanalyse aan de eeuwigheid voorbij [73]).

Aan het eind van de 19e eeuw heeft Hegel niet meer zo'n grote invloed. Maar in 1905 kan Drews schrijven, dat hij weer langzaam in aanzien begint te stijgen [74]).

3. *Schleiermacher*

In zijn „Reden" zegt Schleiermacher, dat religie niet noodzakelijkerwijs het geloof aan een toekomstig leven impliceert, maar in zijn „Glaubenslehre" betoogt hij, dat het geloof aan de voortduur van de eenheid van goddelijk en menselijk leven in Christus het geloof aan het voortbestaan van de persoonlijkheid inhoudt. Dubois zegt over de eschatologie van Schleiermacher: „Il faut, avec cela, remarquer la réserve pleine de sagesse avec laquelle l'auteur a traité toutes ces questions où la fantasie s'est donné trop souvent libre carrière" [75]). Het ligt er maar aan *wàt* men reserve en *wàt* men fantasie noemt. Wat betekent het voortbestaan van de persoonlijkheid bij iemand, die het persoon-zijn van God *niet* een integrerend bestanddeel van de religie acht? [67]) Schleiermacher verzet zich terecht tegen de poging om zich het eeuwige leven *voor te stellen,* maar daarmee ook tegen het geloof aan het eeuwige leven *zelf.* Wel voelt hij voor „een hoger leven". „Christus ist nach Schleiermacher *insofern* der Offenbarer und Erlöser, als er das höhere Leben bewirkt" [77]). Maar voor dit hogere leven is de *wederkomst* van Christus niet nodig. Deze wereld is de beste, de zonde is een natuurlijke Durchgangsstufe van de ontwikkeling, het kwaad is schijn, de dood is noodwendig in Gods ordening, — dan moet de hoop op het einde van de wereld wel goddeloos zijn! [78]) Voor Schleiermacher heeft de leer van de laatste dingen weinig waarde; de kerk-in-voleinde-toestand is alleen een voorbeeld,

---

[71]) Löwith, a.w., 48.
[72]) id., 228.
[73]) M. Heidegger, Sein und Zeit, § 82.
[74]) A. Drews, Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes, 1906, VII.
[75]) Dubois, a.w., 48.
[76]) cf. K. Leese, Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie 1912, II, 58. Hij vraagt, of de stellingen „God is liefde" en „God is persoon" niet onscheidbaar zijn.
[77]) Barth, a.w., 418. Holmström zegt: „In Schleiermacher System ist ja der Einfluss des biblischen Glaubens am deutlichsten in der Christologie", a.w., 272. Maar Brunner zegt, dat de christologie „der Ort der grössten Störung im System Schleiermachers" is, in: Die Mystik und das Wort, 350.
[78]) cf. Brunner, a.w., 274.

dat wij moeten pogen te benaderen. „Das also ist die Bedeutung der Lehre von den letzten Dingen, dass wir an ihnen einen ethischen oder geschichtsphilosophischen *Grenzbegriff* und ein ethisches *Vorbild* haben!" [79]) Overigens valt alle nadruk op het heden. „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion" [80]). „Wahre Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche" [81]). Het nederig besef van eindig-te-zijn wordt opgeheven in een participeren aan de goddelijke eeuwigheid. Midden in de geschiedenis nemen wij deel aan het boventijdelijke. Typerend is de uitspraak in de tegelijk met de eerste druk van de„ Glaubenslehre" verschenen „Erläuterungen" bij de „Reden": „In dem Augenblick der frommen Erregung ist die Seele mehr im Augenblick versenkt, als der Zukunft zugewendet". De láátste dingen verdwijnen uit het gezichtsveld. Hij gaat nog wel niet zover, dat hij bewustzijn en Godsbewustzijn vereenzelvigt. „Mag Schleiermacher den Zusammenhang zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Gottesbewusstsein noch so eng gestalten, so denkt er doch nicht daran, sie zu identifizieren" [82]). Maar God Die naar ons toe-komt verdwijnt bijna geheel achter de vrome „Erregung" van de in het ogenblik verzonken ziel van de mens. Deze tijdloze „vroomheid" is niet nieuw. Althaus bespreekt Schleiermacher onder het hoofd „axiologische eschatologie" in één adem met Angelus Silesius: „Mensch, wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit, so kannst du jeden Blick sein in der Ewigkeit" [83]). Als er te veel nadruk gelegd wordt op het nú-reeds-bezitten van het eeuwige leven, wordt men volgens Althaus monistisch zoals Schleiermacher in zijn rustig vertrouwen op de voortschrijdende ontwikkeling [84]). Maar hoe komt Schleiermacher er toe om de tijdloosheid tot de onsterfelijkheid der religie te verklaren? Men ziet in zijn tijd de wereld als een oneindig proces, maar onder het procederen is het doel verloren gegaan; als het doel onbereikbaar blijft, is elk moment er even dicht bij; uit vertwijfeling over het niet-kunnen-bereiken van het absolute in de oneindige tijd wil Schleiermacher *vluchten uit* de tijd [85]). Overigens wekt hij zeker niet de indruk van een vertwijfelde vluchteling, en niet eens van een pelgrim naar de eeuwigheid. Hij heeft de eeuwigheid vlak bij de hand. Het oneindige is naast de deur, zodra de tijd maar verdwenen is. Hij gaat in zijn miskenning van de tijd verder dan vele van zijn voorgangers. Hij spreekt méér kwaad van de tijd dan van het kwaad.

Zijn tegenstanders kunnen hem vaak niet verslaan, omdat zij in de miskenning van de tijd zijn bondgenoten zijn. Als men tegenover Schleiermacher niet de bijbelse waardering voor de tijd stelt, staat men niet werkelijk *tegenover* hem. Vooral Brunner bestrijdt hem, in bijna al zijn boeken. In „Erlebnis, Er-

---

79) id., 266.
80) Schleiermacher, Reden⁴, 121.
81) id., 46.
82) W. Elert, Der Kampf um das Christentum seit Schleiermacher und Hegel, 1921, 51.
83) Althaus, Die letzten Dinge, 19 noot 2, 20.
84) id., 64.
85) cf. v. Balthasar, a.w., 8.

kenntnis und Glaube" begint hij met waardering: Schleiermacher c.s. hebben het wezen van het christendom „herausgelöst aus den Verschalungen dogmatischer und philosophischer Lehre" en het weer als een lévenskwestie en een zaak van het hárt opgevat [86]). Maar dan verwerpt hij Schleiermachers extreem subjectivisme, dat uitloopt op de vergoddelijking van de ziel. Hij stelt daar het „antipsychologisme" van Luther tegenover. Inderdaad leert Luther dat wat in het geloof bedoeld wordt nooit ervaring in tijdelijke zin wordt, maar gelóófd moet worden; maar Brunner ziet niet, hoe juist de stelling van Luther dat het geloof zich op een *buiten* alle *ervaring* liggend *boventijdelijk* standpunt moet stellen, gevaarlijk dicht bij de leer van het *ervaren* van de *tijdloosheid* komt. Al zegt de één: buiten de ervaring, — en de ander: door de ervaring, — beiden zeggen: boventijdelijk. *Antipsychologisme en psychologisme ontmoeten elkaar in de miskenning van de tijd.*

In „Die Mystik und das Wort" schrijft Brunner over „das eschatologische Loch" [87]): het eschatologische wordt na Schleiermacher als een historisch curiosum beschouwd. Maar omdat Brunner in dit boek ervan uitgaat, dat het geloof geen verlossing *in*, maar verlossing *uit* de geschiedenis wil [88]), kan hij Schleiermacher *niet* geheel verslaan. Hoezeer hij *tegenover* hem staat, hij staat weer ergens *naast* hem. Terecht constateert hij, dat Schleiermacher in zijn „Reden" zo negatief over de hoop op een eeuwig leven spreekt en daarbij wel op de tegenstelling oneindigheid—eindigheid, maar niet op die tussen volkomenheid en zonde let [89]), en dat zijn geschiedenisfilosofie een kwasi-eschatologie is [90]). Dit boek van Brunner, hoogtepunt van de polemiek tegen Schleiermacher, heeft ongetwijfeld „eine geschichtliche Mission" vervuld [91]), waardoor men meer oog kan krijgen voor de waarde van ... het „Geschichtliche"! Wat denken de mannen van het bovenhistorische over hún historische betekenis? Zij zijn té nederig.

De invloed van Schleiermacher is groot. Als Bruhn Barth aanvalt [92]) kan de laatste hem ervan beschuldigen, dat zijn vaste grond „ein Aussermenschliches im Menschen" is in de zin van Schleiermacher, waarbij de eschatologie onbelangrijk wordt [93]).

4. *Spinoza, Lotze, Schopenhauer*

Men heeft over Spinoza eens de opmerking gemaakt, dat het meest opvallende in de behandeling van het tijdsbegrip bij deze denker is, dat deze geheel ontbreekt [94]). Hij ziet alles sub specie aeternitatis. Spinoza beschouwt denken en

---

86) Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, 12.
87) id., Die Mystik und das Wort, 256—276.
88) id., 258.
89) id., 262.
90) id., 312.
91) Holmström a.w., 196.
92) W. Bruhn, Vom Gott im Menschen, 1926.
93) Barth, Ludwig Feuerbach, Zwischen den Zeiten, '27, 36.
94) Kuypers, a.art., 44. Zie voor tijd en eeuwigheid bij Spinoza: Eisler, a.w., s.v. Ewigkeit en s.v. Zeit; zie verder: Bavinck a.w., IV, 567 v. en Wolf, a.w. 253—256.

uitgebreidheid als verschijningsvormen van de ene, eeuwige, oneindige substantie, die niet uit elkaar kunnen vallen. Maar aan onsterfelijkheid heeft hij geen behoefte: „quamvis nesciremus, mentem nostram aeternam esse, pietatem et religionem et absolute omnia, quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus in quarta parte, prima haberemus" [95]).

Hij maakt scherp verschil tussen *duur* in de tijd en de *eeuwigheid*. De mens als individu bestaat slechts als tijdelijk in de ruimte aanwezig lichaam, maar het *wezen* van de dingen wordt door de intuïtie begrepen als *eeuwige* werkelijkheid. De mens kan zijn geest de staat van eeuwigheid doen bereiken, als hij zich bevrijdt van alle individuele bijzonderheid en zich opheft tot de objectieve waarheid zelf. Die stilling van de innerlijke drang, die Spinoza zielsrust noemt, zoekt P. N. van Eyck in de poëzie; bij hem kunnen wij duidelijk zien, hoe men onder invloed van Spinoza e.a. het „eeuwige leven" zoekt in de zelfverwezenlijking van de ziel: „Het gedicht, zei ik, is een ding van déze wereld, maar de ziel die zich, altijd in zijn rhythme, soms in zijn stof uitdrukt, en haar bestemming in de mens schoner vervult naarmate de dichter haar getrouwer als vormbeginsel van zijn persoonlijk leven volgt, is eeuwig. Zo weten wij, dat voor de ziel nog een andere zelfverwezenlijking, niet in *dìt* leven, bestaat..." [96]). De droom van de dichter wordt op deze wijze geïdentificeerd met de vroomheid van de gelovige. De dood krijgt een hoofdletter als „Voltooier", en de dichter kan „slechts door werkzame trouw aan zijn bestemming in dit leven dat onvergankelijk deel van zijn geest opbouwen, dat na zijn dood in zijn ziel gestalte zal krijgen" [97]).

De neo-kantiaan Lotze verwerpt Kants opvatting van de tijd als louter-subjectieve vorm van apperceptie. Hij meent, dat de tijd een product is van de werkelijkheid, die als aktieve, wordende werkelijkheid de elkaar opvolgende gebeurtenissen in het leven roept. Toch is de tijd niet te scheiden van de stroom der gebeurtenissen. Hij kan het probleem van tijd en eeuwigheid niet uitdenken, omdat hij nog te veel onder invloed van het naturalisme staat [98]).

Schopenhauer [99]) ziet als doel van het leven de bevrediging. Omdat die nooit volkomen komt, wordt het doel de verlossing van de begeerte, van de wil, dat is: van het leven. De intuïtie, dus het ogenblik, is hier alles; de tijd is niets anders dan een voorstelling in de menselijke geest. De verlossing is het opgaan in het Niet. De dood kan slechts ons *tijdelijk* wezen vernietigen. Ons tijdelijk bestaan is niets dan een „beeld" van ons eeuwig wezen. De *wil* kan niet door de tijd worden aangetast en moet dus eeuwig zijn. Onsterfelijkheid van het individu te eisen zou betekenen een vergissing in het oneindige te willen voortzetten. Omdat we in onze voorstelling de tijd nooit geheel kunnen uitschakelen,

---

95) Spinoza, Eth. V, 41.
96) P. N. v. Eyck, Over leven en dood in de poëzie, '47, 42; over Spinoza: 28—29.
97) id., 49.
98) Zie over Lotze in dit verband: G. J. Heering, De verwachting van het Koninkrijk Gods, 179 v. en J. A. Gunn, The problem of time, 132 v.
99) Zie over Schopenhauer in dit verband: Slotemaker de Bruïne, a.w., 85—90; Wolf, a.w., 177—190; Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 1819, II, hoofdstuk: „Ueber den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarheit unseres Wesens an sich".

moet er een zielsverhuizing aangenomen worden, waarbij het *willende* in ons het enig blijvende en in andere wezens overgaande is. Later spreekt hij over een oertoestand, waarin wij terugkeren, waarbij wij het cerebrale bewustzijn verliezen en toch niet zonder bewustzijn zijn. Bij het ouder worden krijgt het individu meer betekenis voor hem, zodat de uitspraak van Bavinck, dat hij geen andere verlossing kent „dan die, evenals in het Buddhisme, in vernietiging van het bewustzijn bestaat" [100]) niet geheel juist is. Het is opmerkelijk, dat Schopenhauer alleen oog heeft voor de verlossing van het individu en niet voor die van de mensheid [101]). Met zijn „nunc stans" bedoelt hij de in de tijd stilstaande eeuwigheid [102]).

5. *Feuerbach, Marx, Nietzsche en Kierkegaard*

Steeds meer gaat in de loop van de 19e eeuw het geloof aan het eeuwige leven het begeven onder de druk van de tijdgeest.

Strauss keert zich tegen het geloof in een eeuwig leven, dat onthouding en wereldmijding met zich meebrengt; omdat het levensproces begin noch einde heeft, hebben wij geen Schepper nodig om leven te ontvangen.

Feuerbach zegt, dat het geloof aan een *ander* leven niets anders is dan geloof aan *dit* leven [103]). Inplaats van het Jenseits komt de kultuur. „So wie sich der Gesichtskreis des Menschen erweitert, so tritt an die Stelle des Seins im Jenseits das Sein mit der Erinnerung in der Vergangenheit oder mit der Hoffnung in der geschichtlichen Zukunft, an die Stelle der anderen Welt die übrige bisher unbekannte Welt. Das Jenseits findet daher seine wahre Realisation in der Kultur. Die Kultur hebt die Schranken der Zeit und des Raumes auf, sie erhebt mich über die Gegenwart, versetzt mich in die Zeiten der fernsten Vergangenheit . . ." [104]). Zo probeert hij een vergoeding te vinden voor wat velen als het wezenlijke van de eeuwigheid zagen. Temidden van al het aardse, waarmee hij vriendschap sluit, blijft de tijd toch altijd nog een vijand. Hij wil terugkeren tot menselijkheid en natuurlijkheid, maar hij heeft de kultuur nodig om zich te bevrijden van de beperkingen der tijdelijkheid. Al verwerpt hij het eeuwige leven in een hiernamaals, hij wil zich niet zonder meer met het heden tevreden stellen; hij moet boven het heden verheven worden. Hij wil eeuwigheid, maar niet als bij het geloof aan een hemel, dat de mens uit de natuur en de aarde uitlicht, hem ontslaat van zijn taak een hemel op aarde te scheppen en de autonome zedelijke daad van de mens ontadelt [105]). Eeuwig is de mensheid, „die Gattung"; de individu is eindig en sterfelijk. Zijn „eschatologie" weet alleen van een menschheid, die dank zij de procreatie eeuwig en gelukkig leeft in een aards paradijs. De geestelijke god van de christenen bekommert zich z.i. slechts om het zieleheil en niet om het lichamelijk welzijn

---

100) Bavinck, a.w., III, 543. Cf. Volkelt, Schopenhauer, z.j., 381 v.
101) cf. Casimir, a.w., II, 115.
102) cf. Volkelt, Phaen. und Metaphys. der Zeit, 47 noot 1.
103) L. Feuerbach, Die Unsterblichkeitsfrage, 15.
104) id., 43.
105) cf. S. U. Zuidema, Ludwig Feuerbach, in: Baanbrekers van het humanisme, 175.

van de mens. De wens naar persoonlijke onsterfelijkheid is alleen een bewijs van gebrek aan liefde tot het menselijk geslacht, maar wie het menselijk geslacht liefheeft kan zich met eigen lijfelijke dood verzoenen. De liefde tot de mensen moet de liefde tot God vervangen. Deze „menslievende" theorieën lopen later uit in het probleem van de ontmenselijking van de mens, „het probleem van dat twintigste-eeuwse nihilisme, dat als humanisme uit de beker van Feuerbach had gedronken" [106]). Wie in het verzet tegen een individualistisch en spiritualistisch hiernamaals-verlangen de mensheid en de aarde losmaakt van die God, die van een scheiding tussen liefde voor de mens en liefde voor de mensheid en van een scheiding tussen aarde en hemel niet wil weten, moet bij het verwerpen van een hemels leven voor de persoonlijke gelovige óók de mensheid en de aarde verliezen. De communistische liefde voor de mensheid loopt uit in de slavernij van de mensen. Maar God heeft de *wereld* op zo'n wijze liefgehad, dat Hij Zijn zoon zond, opdat *ieder* die in Hem gelooft eeuwig leven heeft. God bemint met dezelfde hartslag de kosmos en het individu. Christus spreekt over Zijn bloed en onmiddellijk daarna over de nieuwe wijn van de nieuwe aarde; maar hierin ligt een andere samenhang dan in de woorden van Feuerbach: „Heilig zij ons daarom ons brood, heilig de wijn, maar ook heilig het water. Amen!" — waarover Casimir de wel zeer merkwaardige opmerking maakt: „Hier stemt Feuerbach overeen met het Calvinisme, dat ook overal de eere Gods zoekt" [107]).

Feuerbach ziet zijn tijd als „der Anfangspunkt eines neuen Lebens" [108]). Het christendom — waar de dood geldt als de meest onontbeerlijke dagloner in 's Heren wijngaard — heeft afgedaan. Hij ziet het heden niet meer als eeuwig, zoals Hegel, maar als tijdelijk, omdat men allereerst moet letten op die tijd, die uit de toekomst naar het heden toekomt [109]). Hij voorvoelt hoe zijn beschouwingen de toekomst zullen beïnvloeden; dat voorgevoel is wel uitgekomen: „Feuerbachs Versinnlichung und Verendlichung von Hegels philosophischer Theologie ist schlechthin zum Standpunkt der Zeit geworden, auf dem wir nun alle — bewust oder unbewusst — stehen", zegt Löwith [110]). In zijn verwachting, dat er in zijn tijd een nieuw leven begint, verdringt hij de door God geopenbaarde waarheid van het eeuwige leven. Het is Engels opgevallen, dat Feuerbach die zo concreet wil zijn, eigenlijk juist over de mens zo abstract spreekt; hij meent de reden daarvan gevonden te hebben: „Er ist der Form nach realistisch, er geht vom Menschen aus; aber von der Welt, worin dieser Mensch lebt, ist absolut nicht die Rede, und so bleibt dieser Mensch stets derselbe abstrakte Mensch, der in der Religionsphilosophie das Wort führte" [111]). Maar dit is de enige reden niet. Men kan over de mens nooit concreet spreken, als men hem losmaakt van zijn relatie tot God. Het is dan ook onjuist om te zeggen: „Mit dieser Vermenschlichung der Philosophie weiss

---

[106]) id., 185.
[107]) Casimir, a.w., II, 90.
[108]) Feuerbach, Todesgedanken, 1830, inleiding.
[109]) Löwith, a.w., 88.
[110]) id., 96.
[111]) geciteerd bij Löwith, a.w., 335; cf. Barth, a.art., 32.

sich Feuerbach in der Linie des Protestantismus, weil dieser auf religiöse Weise Gottes Vermenschlichung durchgesetzt hat. Er selbst geht noch einen Schritt weiter, indem er als das wahre Wesen der christlichen Religion auch nicht mehr den Gottmenschen, sondern den Menschen als solchen erklärt" [112]). Hij gaat niet „een stap verder", maar hij keert zich tégen Gods menswording. Hij interpreteert Luthers „Wie du von Gott gläubest also hast du ihn" volkomen verkeerd als: „der Glaube an Gott ist der Gott des Menschen" [113]).

Dit alles willen wij met nadruk voorop stellen. Maar de vraag is, of Feuerbach *altijd* de door hem gegeven citaten van Luther en andere theologen op dezelfde wijze *verkeerd* interpreteert. Als wij ten aanzien van het onderwerp dat ons nu bezig houdt — het eeuwige leven — deze vraag proberen te beantwoorden, ontdekken wij hoe niemand duidelijker dan Feuerbach aantoont, hoe noodlottig de consekwenties zijn van al die uitspraken over het eeuwige leven, waarbij de grens tussen de eeuwigheid van God en de eeuwigheid van het schepsel uit het oog wordt verloren.

De participatie-theorie van Thomas loopt uit in de projectie-theorie van Feuerbach, en dat is niet alleen de schuld van de laatste. Het is niet toevallig, dat Feuerbach bij zijn beschouwing over „Der christliche Himmel oder die persönliche Unsterblichkeit" Boëthius en Thomas en Luther citeert, — de drie theologen bij wie wij, al willen wij hen niet op één lijn plaatsen, een gebrek aan aandacht voor de grens tussen God en schepsel moesten constateren. Meermalen is uitgesproken, dat het eeuwige leven God zelf is. Dat kan twee dingen betekenen: dat wij aan God gelijk worden, of dat het bezit van het eeuwige leven hetzelfde is als het kennen van God. In een catechismus uit Zürich wordt dat laatste bedoeld; maar Boëthius bedoelt het eerste, als hij zegt, dat de zaligheid God zelf is [114]); zo ook Thomas: zaligheid en God zijn hetzelfde [115]) en Luther: de mens zal vernieuwd worden in het geestelijke leven en zal aan God gelijk zijn, in het leven, in gerechtigheid, heerlijkheid, wijsheid [116]). Uit deze citaten leidt Feuerbach af: „Der Glaube an die *Unsterblichkeit* des Menschen ist der Glaube an die *Göttlichkeit* des Menschen" [117]). Zijn gedachte, dat God voor de gelovigen niets anders is dan het begrip of het wezen van het absolute, zalige, hemelse leven, acht hij bewezen door de gedachte van anderen, dat het zalige leven de eenheid met God is, dat wij op aarde van God „unterschieden und getrennt" zijn, maar dat in de hemel de „Scheidewand" verdwijnt: „hier sind wir Menschen, dort Götter; hier ist die Gottheit ein Monopol, dort ein Gemeingut..." [118]). Hij geeft geen juiste interpretatie van de door hem aangehaalde citaten, maar wij moeten wel zeggen, dat alle theorieën over mensen die aandeel krijgen aan Gods eeuwigheid, het hem gemakkelijker maken om zijn stelling *dat God en hemel hetzelfde zijn*, kracht bij te zetten. Zodra men

---

[112]) Löwith, a.w., 334.
[113]) Feuerbach, Das Wesen des Christentums (uitgave H. Schmidt), 77.
[114]) Boëthius, De consol. Phil., III, 10.
[115]) Thomas, Summa c. Gentiles, I, 101.
[116]) Luther Werke, I, 324, geciteerd bij Feuerbach, a.w., 105, noot 1.
[117]) Feuerbach, a.w., 105.
[118]) id., 104—105.

op de een of andere wijze God en schepsel onder één noemer probeert te brengen, speelt men Feuerbach in de kaart.

De betekenis van Feuerbach is, dat hij vooral de theologie van *zijn* tijd ontmaskert en aan de kaak stelt. Het bewijs van de onsterfelijkheid — als er geen beter leven is, is God niet goed — brengt hij terug tot: „in Gott mache ich *mein Futurum* zu *einem Praesens*" [119]). Ten onrechte citeert hij hierbij, wat Augustinus zei over het opstandingslichaam: „waar U zijn *wilt*, zult U in hetzelfde moment zijn" — alsof dit zou bewijzen, dat het geloof aan een eeuwig leven uit onze *wensen* zou zijn voortgekomen; maar hij zou uitspraken van àndere theologen kunnen aanhalen, waarbij een dergelijke achtergrond wèl onthuld zou kunnen worden: God als de kracht, waardoor de mens zijn eeuwige zaligheid verwerkelijkt. Hij zegt, dat de onsterfelijkheidsleer het testament van de religie is, waarin zij haar laatste wil bekendmaakt, en dat zij daarom *hier* onverholen uitspreekt wat zij anders verzwijgt [120]). Zolang het hier over regilie en niet over Gods openbaring gaat, heeft hij gelijk. In de onsterfelijkheidsleer verraadt de theologie van de 18e en 19e eeuw haar ware aard. Feuerbach zelf is overigens als „getreues Kind seines Jahrhunderts" ook een „Nichtkenner des Todes" [101]). Hij staat zelf onder de invloed van de tijdgeest, die hij ontmaskert. Maar zijn betekenis is, dat hij laat zien, hoe de miskenning van de tijd uitloopt op het sluiten van de eeuwige deuren van de hemel, die men juist dóór de miskenning van de tijd had willen „redden".

Feuerbach betekent niet alleen een „ontdekkende" waarschuwing voor participatie-theorieën en voor onsterfelijkheidsbewijzen, maar ook voor het door ons steeds weer gesignaleerde dualisme natuur—genade of profane tijd—heilige tijd. „So unterschieden die Christen zwischen dem *natürlichen* und *christlichen*, dem sinnlichen, weltlichen und geistigen, heiligen Leben. Das himmlische, das andere Leben ist kein anderes Leben als das hier schon von dem nur natürlichen Leben unterschiedene, aber hier zugleich noch mit demselben behaftete geistige Leben. Was der Christ schon hier von sich ausschliesst, wie das Geschlechtsleben, das ist auch vom anderen Leben ausgeschlossen" [122]). Het eeuwige leven wordt dan het oneindig voortbestaan van de reeds nu begonnen miskenning van de tijd en de natuur. Het opstandingslichaam is „ein Leib, welcher die direkte Negation des wirklichen, natürlichen Leibes ist" [123]). Wie de werkelijkheid van de menselijke natuur ziet, moet zo'n geloof aan een eeuwig leven dus wel afwijzen: „Wer daher im Bewusstsein der Gattung lebt, wer sein Gemüt und seine Phantasie beschränkt, bestimmt durch die Anschauung des wirklichen Lebens, des wirklichen Menschen, der kann sich kein Leben gedenken, wo das Gattungsleben und damit der Geschlechtsunterschied aufgehoben ist; er hält das geschlechtlose Individuum, den himmlischen Geist für eine gemütliche Vorstellung der Phantasie" [124]). Feuerbach wil de *mens* recht

---

119) id., 105.
120) id., 106.
121) H. Ehrenberg in zijn uitgave van Feuerbach, „Phil. der Zukunft", 94.
122) Feuerbach, Das Wesen des Christentums, 109.
123) id., 195.
124) id., 103.

doen, en inderdaad wordt in het natuur-genade-schema aan de mens en daarmee aan God tekort gedaan. In *die* zin kunnen wij Barths uitspraak onderschrijven: „Identifiziert er Gott mit dem Wesen des Menschen, so erweist er ihm damit die höchste Ehre, die er überhaupt zu vergeben hat, so ist das nun eben Ludwig Feuerbachs wunderliches Magnificat auf den lieben Gott" [124a]. De theologie was vaak — juist daarin al te menselijk — te ver verwijderd van de mens. „Wer das „Diesseits" des Menschen verleugnet, der verleugnet das Jenseits *Gottes* mindestens ebenso schlimm wie der übliche und viel ungefährlichere „Jenseits"-Leugner. Christliche Hoffnung verdient ihren Namen erst dann, wenn sie „Materialismus" *und* „Idealismus" mit *einem* Schlag unmöglich macht" [125].

Het gaat ook in het eeuwige leven om ons aardse bestaan. Maar — het gevaarlijke van de theorie, dat de verwachting van het eeuwige leven zou ontstaan uit allerlei wensen in de nood van dit leven, ligt hierin, dat „in de gang van het verlossend handelen Gods inderdaad telkens een zeer nauwe samenhang zichtbaar wordt tussen de nood en de verlossing" [126]. Maar men miskent vaak dat er een àndere mogelijkheid is dan een *causaal* verband: „dat de Goddelijke openbaring zelf telkens weer de verwachting wekt" [127]. Als Feuerbach meermalen Augustinus citeert — alleen de zalige leeft zoals hij *wil* [128], ibi nostra spes erit res [129] —, houdt hij er geen rekening mee, dat deze verwachting door Gods openbaring gewekt kan zijn [130]. Is zijn naïef vertrouwen op de scheppingskrachten van de menselijke geest nog niet een idealistische erfenis? Hij slaat om van de extreem-objectivistische opvatting (de religie is een proces in God zelf) naar de extreem-subjectivistische (de religie is alleen maar een proces in de mens), maar *beide* proberen de godsdienst te verklaren uit de immanente wetten van de „geest" en niet uit Gods openbaring [131]. De gedachte, dat het geloof aan een eeuwig leven uit menselijke wensen is ontstaan, vinden wij ook bij Marx, Nietzsche, Freud, Vestdijk, Sierksma, Szczesny e.a. Freud noemt het eeuwige leven meermalen in zijn uitspraken over de projectie: „Wir sagen uns, es wäre ja sehr schön, wenn es einen Gott gabe als Weltenschöpfer und als gütige Vorsehung, eine sittliche Weltordnung und ein jenseitiges Leben, aber es ist doch sehr auffällig, dass dies alles so ist, wie wir uns wünschen müssen" [132].

124a) Barth, a.art., 18.

125) id., 127, noot 11. Barth schrijft, dat het getuigenis van de beide Blumhardts eerst in de theologie verwerkt moet worden of het radicale Paasgeloof van de Oosterse kerk, voordat wij rustig kunnen zijn tegenover deze vraag van Feuerbach. „Wem es nur um den Geist, das Herz, das Gewissen, die Innerlichkeit des Menschen geht, der muss sich fragen lassen, ob es ihm wirklich um Gott und nicht um die Apotheose des Menschen gehe", a.art., 28.

126) Berkouwer, De Persoon van Christus, 114. Cf. id., De mens het beeld Gods, 398.

127) id., De Persoon van Christus, 115.

128) Feuerbach, a.w., 106.

129) id., 108.

130) Betere kritiek dan bij H. Scholz, Religionsphilosophie², 68 v. en bij K. Leese, a.w., 195: Berkouwer, a.w., 114 v.

131) K. J. Kraan, Een christelijke confrontatie met Marx, Lenin en Stalin, 1953, 31 noot 47.

132) S. Freud, Die Zukunft einer Illusion, '28, 53.

Szczesny gaat ervan uit, dat de hartstochtelijke bereidheid van Israël om het lijden op zich te nemen als contra-idee de idealistische wensvoorstelling oproept van het Beloofde Land met de pracht van een paradijs [133]). De projectie-theorie is een onderwerp apart, dat hier niet besproken kan worden. Het gaat er nu alleen om, dat wij even aanstippen, hoe het geloof aan het eeuwige leven steeds meer wordt losgemaakt van de *belofte* van het eeuwige leven. De mens wordt dan getekend als iemand die het *niet nodig* heeft om opgeroepen te worden: „*grijp* het eeuwige leven!" Deze op bevelende toon aangeboden belofte krijgt iets lachwekkends, als de mens zelf reeds vanuit zijn nood en verlangens naar het eeuwige leven zou grijpen met grijpgrage handen.

Het is een àndere zaak, dat een mens inderdaad zònder uitzicht op een goede toekomst niet leven kan. Dr. Kraan zegt: „Merkwaardig, dat ook Feuerbach met al zijn prediken van Diesseitigkeit moet eindigen met een „wissel op de toekomst". Hij moet een criterium aangeven, welke behoeften nu eigenlijk reëel en welke illusoir zijn, en dan antwoordt hij: die behoeften zijn werkelijk, die in de toekomst worden verwezenlijkt" [134]).

Feuerbach kan niet consekwent blijven. Dat blijkt ook uit zijn zwenking van atheïsme naar anthropotheïsme: „Als de mens niets meer dan een natuurwezen is, dan is hij slechts een golfje in de levensstroom, dan is hij slechts een rimpeling in de eeuwige vloed van worden en vergaan. Maar dan is er ook geen persoonlijke vrijheid meer, dan is de humanistische emancipatiedroom een hallucinatie. Om aan eigen naturalisme te ontkomen, moet Feuerbach wel de menselijke natuur vergoddelijken en vereeuwigen" [135]). Niet consekwent? Wij kunnen ook zeggen, dat dit juist wèl consekwent is. Feuerbachs kritiek op het eeuwige leven *moet* uitlopen in de vereeuwiging van de mens. Ook deze consekwentie voert naar de duivel — naar *die* duivel, die zijn eerste preek hield over de tekst: „gij zult als God zijn".

In het Marxisme spitst dit alles zich toe. Het eeuwige leven, dat door de voordeur is uitgeworpen, komt door de achterdeur weer binnen als een gesaeculariseerd eeuwig leven. Men spreekt en denkt over de „Tag der Revolution" als over de „dag van Jahweh" [136]). Eerst komt de „Greuel der Verwüstung", de katastrofe, en dan wordt de oude aeon door de nieuwe afgelost. De wetmatigheid van het sociaal gebeuren eindigt bij het intreden van deze vervulde tijd. Dit stilstaan van de beweging is een merkwaardige parallel van de speculaties over eeuwigheid als tijdloosheid. De theorie dat de ontwikkeling en afwikkeling van het kapitalisme fataal gedetermineerd is en dat toch de socialisten deze doorbraak moeten bespoedigen door een menselijke daad, wijst op een vreemde verdringing van de waarheid, dat het Rijk Gods gave èn opgave is.

Miskotte maakt een scherp onderscheid tussen de heiden, de jood, de christen

---

133) G. Szczesny, Die Zukunft des Unglaubens, '58.
134) Kraan, a.w., 33.
135) id., 34.
136) Polak, a.w., 137 v. Cf. Kraan, a.w., 294 v.: „Het Bolsjewisme als anti-religie"; F. Sierksma, Een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, 1961, 297 vv.; H. J. Baden, De grenzen van de nieuwsgierigheid, 1960, 133; A. J. Koejemans, Van Ja tot Amen, 1961, 166, 182.

en de moderne heiden: de heiden is de man, die terugziet op het gebeuren in de mythische oertijd, waarvan alle gebeuren in onze tijd een reproductie is; de jood ziet uit naar de eindtijd, naar het Rijk van God; de christen staat tussen de tijden en leeft uit het volbrachte werk van Christus naar Zijn wederkomst toe; de moderne mens probeert heidendom en messiaanse verwachting te combineren. Hij kan niet heiden-zonder-meer zijn; hij wil niet opgaan in de cirkelgang van het natuurlijke uit vrees in het niet te verzinken. De verbinding van heidendom en uiteindelijke heilsverwachting op aarde is nieuw [137]). Dit nieuwe vinden wij o.m. in het Marxisme. Miskotte schrijft over het germaanse heidendom, dat het Hitler-rijk „eeuwig" noemt in de zin van: het is er altijd geweest, het heeft zijn bestaansgrond in het Oer [138]). Maar het Marxisme noemt de heilsstaat „eeuwig in Bijbelse zin" volgens Kraan [139]); dat is wel wat kras uitgedrukt, maar zijn bedoeling is duidelijk. Marx wil geen eeuwig „worden", maar een nieuwe áárde. Zijn „eeuwig leven" volgt op een „opstanding des vléses". Maar de aanhalingstekens moeten er vooral bij. Want Banning heeft gelijk als hij zegt, dat het Marxisme, dat volgens hem wel een onmisbaar element vormt tot verklaring van de *gang* der geschiedenis, niets kan vertellen over de *zin* der geschiedenis [140]).

Ondanks alle nadruk op „het ogenblik", ondanks de aanval van Feuerbach en Marx op het „opium voor het volk" móet de 19e-eeuwse mens zich *blijven* bezighouden met de toekomst en de eeuwigheid. Die twee woorden laten zich eenvoudigweg niet verdringen uit het heden van de mens. Dat blijkt bij Nietzsche. Voor Kant is het statische of mathematische tijdsbegrip nog het enige, maar er komt een nieuw tijdsbegrip o.m. onder invloed van Nietzsche [141]). Aan „Also sprach Zarathustra" heeft hij als ondertitel willen geven „Mittag und Ewigkeit". De middag is het hoogtepunt waarin de eeuwigheidsvisie doorbreekt, een tijdloos nunc stans. Zarathustra verheugt zich in het vrij zijn van al te menselijke bedoelingen in de doelvrije wederkeer van het gelijke. De ontdekking van de circulus vitiosus deus is voor Nietzsche de uitweg uit de tweeduizend jaar oude leugen van een naar een absoluut einde voortgaande geschiedenis. De nieuwe eeuwigheid, die Nietzsche ontdekt is de oude van de kosmische kringloop van de heidenen. Hij heeft die nodig, omdat God dood is. „Nietzsches eigentlicher Gedanke ist ein Gedanken-System, an dessen Anfang der *Tod Gottes,* in dessen Mitte der aus ihm hervorgegangene *Nihilismus* und an dessen Ende die Selbstüberwindung des Nihilismus zur *ewigen Wiederkehr* steht" [142]). Dat de eeuwigheidsvisie een belangrijke plaats in zijn denken inneemt blijkt uit het feit, dat het derde en vierde deel van „Zarathustra" met een lied aan de eeuwigheid besluit. De eenheid van nihilisme en eeuwige weder-

---

[137]) K. H. Miskotte, Edda en Thora, '39, 354.

[138]) id., 132.

[139]) Kraan, a.w., 312 noot 54.

[140]) W. Banning, Marx... en verder, '33, 117. Zie over het Marxisme ook: Brunner, Dogmatik, 1960, III, 399 v.

[141]) cf. Holmström, a.w., 182. Zie over Nietzsche in dit verband: Von Balthasar, a.w., 10 v.; Eisler, a.w., 423; Löwith, a.w., 211 v. Löwith vergelijkt in „Weltgeschichte und Heilsgeschehen" in Aanhangsel II Nietzsches „eeuwige wederkeer" met de Griekse opvatting.

[142]) Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, 211.

keer blijkt hieruit, dat zijn wil-tot-eeuwigheid de omkering is van zijn wil-tot-niets. Hij wil „jenseits von Mensch und Zeit" mens en tijd te boven komen. „Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit" zegt Zarathustra in deel III, in het hoofdstuk „Der Genesende". Voor Nietzsche is dit een bevrijdende belijdenis: dat het leven en het geschieden zinloos zijn [143]). Nietzsche's levensbegrip is transzendenzlos, de dood is dus een stuk van het leven zelf: als we verzadigd zijn, moeten we *zelf* de dood laten komen; de dood moet i.p.v. een macht *over* de mens een *instrument* van menselijke macht zijn, nl. de macht van de edele mens over zichzelf als een onedel-wordend mens, — zodat ook hier Thielicke over ik-deling kan spreken [144]). Dat de invloed van Nietzsche groot is, behoeft geen betoog. Althaus verwijt de dialectische theologie dat zij het scepticisme van Nietzsche en zijn kring, dat tegenover de evolutionistische geschiedenisopvatting een antithetisch recht heeft, „zum Sprungbrette des Gottesglaubens" maakt [145]).

Nietzsche kan niet leven zonder „eeuwigheid". Wij komen dat woord ook herhaaldelijk tegen bij Kierkegaard. Deze ziet als de ramp van zijn tijd, dat deze tot louter „tijd" is geworden. De tijd met zijn ongelukkige tijdelijkheid heeft iets ànders nodig dat vaststaat: de eeuwigheid. Zijn hoofdthema wordt het oneindige kwaliteitsverschil tussen het goddelijke en het menselijke: „... *tussen God en mens bestaat een eeuwig, wezenlijk, kwalitatief verschil,* dat iemand slechts door een vermetel denken kan laten verdwijnen in de blasfemie, dat God en mens wel in het transitoor moment van de eindigheid van elkander verschillen, zodat het de mens betaamt, hier in dit leven God te gehoorzamen en te aanbidden, — maar dat in de eeuwigheid het verschil geroepen is te verdwijnen in de wezenlijke gelijkheid (van de eeuwigheid), zodat God en de mens er op gelijke voet komen te staan, evenals de koning en de kamerdienaar" [146]). Hij zegt dit in een geschrift, waarin hij betoogt dat het genie slechts immanente teleologie heeft en dat de teleologie van de apostel afhangt van het absoluut-paradoxale. „Het absolute τέλος is ... dat wat Kierkegaard in zijn „Afsluitend onwetenschappelijk naschrift" „de eeuwige zaligheid" noemt. De taak die het individu is gesteld, is, zich absoluut tot zijn absoluut τέλος te verhouden" [147]). Als Kierkegaard schrijft, dat, wanneer Christus zegt: „er is een eeuwig leven" en wanneer de theologische kandidaat Petersen zegt: „er is een eeuwig leven", zij wel beiden hetzelfde zeggen, maar dat er een eeuwig kwalitatief verschil is, omdat Christus in het bezit is „van de specifieke autoriteitskwaliteit, die door geen eeuwigheid kan gemediëerd worden" [148]), dan is het duidelijk dat hij zich verzet tegen de mediërende methode van Hegel. Het theoretisch denken (zoals dat van Hegel) blijft volgens Kierkegaard voortdurend

---

[143]) cf. Berkhof, Christus de Zin der geschiedenis, 24.
[144]) Thielicke, a.w., 35—37.
[145]) Thielicke, a.w., 35—37.
[145]) Althaus, Theologie und Geschichte, in: Zeitschr. für syst. Theol., I, 1924, 747.
[146]) S. Kierkegaard, Over het verschil tussen een genie en een apostel, vertaald en ingeleid door S. van Lienden, 1959, 12.
[147]) S. van Lienden, Aantekeningen bij Kierkegaard, a.w., 26, noot 18.
[148]) Kierkegaard, a.w., 13 v.

in de immanentie. „Immanent ist... eine Kontinuierlichkeit der Existenz, welche die Erfassung in einem geschlossenen Wissenschaftsganzen möglich macht; Transzendens ist das Grenzen dieses Kontinuierlichen durch das Diskontinuierliche der Freiheitstat, die neue Qualität und damit ein neues Kontinuum setzt" [149]).

„Alle denken ademt in de immanentie, terwijl daarentegen de paradox en het geloof een kwalitatieve sfeer apart vormen" [150]). Ook zonder Kierkegaard zou Hegel al spoedig uit de mode zijn geraakt [151]), maar speciaal *zijn* verzet tegen Hegel geeft het Europese denken een bepaalde richting.

„Kierkegaard hat das Verhältnis der ewigen Wahrheit zum Prozess der Geschichte als ein Dilemma empfunden, das er paradox-dialektisch zu lösen versuchte. Hegel hat das Absolute des Christentums in die allgemeine Geschichte des Geistes gesetzt, so dass ein Bruch zwischen beiden nicht aufkommen konnte. Indem Kierkegaard dagegen den Widerspruch denkt, dass eine „ewige Seligkeit" auf ein geschichtliches Wissen gebaut werden soll, muss er die Subjektivität der Aneignung des Christentums *im Gegensatz* zu seiner geschichtlichen Ausbreitung wollen und einen Geschichtsbegriff aufstellen, der die objektive Macht des Geschehens ignoriert und den historischen Sinn pervertiert" [152]). Tegen deze achtergrond is te verklaren, dat hij de 1800 jaren ná Christus wil wegdenken om innerlijk *gelijktijdig* te worden met het oorspronkelijke christendom. De gelijktijdigheid is voor hem niet enkel de voorwaarde van het geloof, maar ook het geloof zelf. Het verleden is niet werkelijkheid „voor mij", alleen het gelijktijdige. Zo kan voor ieder mens alleen werkelijkheid hebben de tijd waarin hij leeft en het leven van Christus op aarde, dat alleen op zichzelf buiten de geschiedenis staat, dat geen stuk van het verleden is, maar dat elke generatie begeleidt als de eeuwige geschiedenis. „So ist die Offenbarung jeder Zeit gleich nahe" [153]). Het geloof is het orgaan voor het historische. Zelfs de werkelijk gelijktijdige is niet de werkelijk gelijktijdige op grond van de onmiddellijke gelijktijdigheid [154]). „Want ten opzichte van het absolute is er slechts één tijd: de tegenwoordige; hij, die geen tijdgenoot is van het absolute, voor hem bestaat het niet" [155]). Löwith merkt op: „Geschichtlich betrachtet ist Feuerbachs Zurückführung der christlichen Religion auf das „Gefühl" des sinnlichen Menschen nur das sinnliche Vorspiel zu dem existenziellen Experiment Kierkegaards, durch das er den historischen Abstand in der inneren „Gleichzeitigkeit" tilgen und das ursprüngliche Christentum am Ende seines Verfalls in die je eigene Existenz zurückholen will" [156]). Maar men kan beter Feuerbach in verband brengen met Hegel dan Kierkegaard

---

[149]) E. Hirsch, Kierkegaard-Studien, 1933, 687.

[150]) Kierkegaard, a.w., 8.

[151]) cf. J. Hohlenberg, Søren Kierkegaard, 1949, 371.

[152]) Löwith, a.w., 386 v.

[153]) H. Diem, Die Existenzdialektik von S. Kierkegaard, 1950, 61; I. v. Dijk, Voorrede bij: Keur uit de werken van S. Kierkegaard, vertaald door R.C.S., [2]1906, VIII v.; G. J. A. Jonker, Studies en voordrachten, 1924, 37 v.

[154]) cf. Kierkegaard, Wijsgerige kruimels, vertaald door J. Sperna Weiland, 1955, 74, 114.

[155]) Kierkegaard, in: R.C.S., a.w., 239.

[156]) Löwith, a.w., 386.

met Feuerbach. Kierkegaards verzet tegen Hegel is óók kritiek op Feuerbach. Löwith vergelijkt Kierkegaards afbraak van de objectieve geschiedenis van het christendom met Feuerbachs uitspraak: „Das Geschichtliche ist nichts Religiöses und das Religiöse nichts Geschichtliches" [157]). Maar wij moeten bij de kritiek op Kierkegaards gelijktijdigheidsbegrip ook honoreren, dat hij zich terecht verzet tegen hen die menen dat zij nòg betere christenen zouden zijn, als zij maar geleefd hadden in de onmiddellijke nabijheid van Christus, — dat hij terecht accentueert hoe de tijdgenoot en de later levende tegenover dezelfde ergernis staan, al geeft hij deze ergernis ten onrechte de naam van zijn absolute paradox.

Het is ook juist, als hij het beroep op het bijbelwoord „zalig zijn de ogen die zien wat gij ziet" verwerpt, wanneer men daarbij vergeet dat dit gezegd is over de tijdgenoten die gelovig werden [158]) en als hij constateert dat het geloof in de eerste generatie gemakkelijker te onderscheiden moet zijn geweest van al het andere (door zijn tegenstelling) dan het geloof van vele lateren [159]). Ondanks de waardering voor deze achtergronden moeten wij de gelijktijdigheidsgedachte verwerpen, al was het alleen maar om de samenhang tussen deze gedachte èn zijn leer van de „absolute paradox" en van het „ogenblik". Christus is z.i. een ergernis, omdat Hij eeuwigheid-in-de-tijd is, paradoxaal, incognito, want de kring van het altijd-voorhanden-zijn wordt doorbroken, als tegen het *eeuwige* ontstaan van het eeuwige in de tijd gesteld wordt, dat de Eeuwige op een bepaald punt in de geschiedenis in de tijd gekomen is [160]). Hij spreekt in dit verband steeds over „de volheid des tijds". Dat de Eeuwige in de tijd verschijnt, betekent een dubbele paradox: God is *geworden,* en de eeuwige waarheid is een historisch feit. Omdat eeuwigheid en tijd tegenstellingen zijn, is er een sacrificium intellectus nodig [161]). „Der Begriff, um den sich im Christentum alles dreht, das, was alles neu machte, ist die Fülle der Zeit; aber die Fülle der Zeit ist der Augenblick als das Ewige, und doch ist dieses Ewige zugleich das Zukünftige und das Vergangene" [162]). Dit klinkt zeer abstract en speculatief; hij bedoelt: het verleden komt weer terug als hetzelfde en toch niet hetzelfde, omdat het door het ogenblik heengaat, waarin het door de eeuwigheid nieuw gekwalificeerd wordt. De toekomstige geschiedenis brengt de verleden geschiedenis terug. Als het eeuwige slechts in de toekomst zou liggen zonder verhouding tot het verleden, zou dat tot Joodse apocalyptiek voeren. De mens moet zijn eindigheid en tijdelijkheid niet ontvluchten, maar op de juiste wijze terugwinnen. Door het intreden van het Eeuwige verschijnt weer dezelfde tijdelijkheid, die eerst zonde was, „aber jetzt als Geschichte, in der die Gegenwart des Ewigen Sein und Wirklichkeit schafft" [163]). In zijn „Naschrift" bij de „Wijsgerige kruimels" zet hij uiteen: een mens heeft de mogelijkheid in zich eeuwig te zijn en wordt zich dit bewust in de tijd en dit is de tegenstrijdig-

157) id., 462, noot 1042.
158) cf. Kierkegaard, in: R.C.S., a.w., 241.
159) cf. id., Wijsgerige kruimels, 78.
160) cf. Engelbrecht, a.w., 19—21.
161) cf. Schilder, Zur Begriffsgeschichte des „Paradoxon", 89 v.
162) Kierkegaard, Gesammelte Werke (Jena), 1922, V, 87.
163) Diem, a.w., 71.

heid binnen de immanentie, maar dat het volgens-zijn-wezen-eeuwige in de tijd ontstaat, geboren wordt, groeit, sterft, dat breekt met alle denken; als echter het ontstaan van het eeuwige in de tijd een eeuwig ontstaan wordt genoemd, dan is alle theologie antropologie geworden en dan is het christendom van een mededeling van existentie veranderd in een zinvolle metafysische leer die professoren aangaat. Daarom legt hij alle nadruk op het paradoxale van Christus-in-de-tijd. En daarom kan hij de situatie van de gelijktijdigheid alleen tot stand laten komen in het ogenblik.

Zijn leer van het ogenblik, waarin wij de invloed van de romantiek zien, past precies in zijn theologie. Het ogenblik synthetiseert het tijdelijke en het eeuwige in de mens. De tijd heeft volgens Kierkegaard geen heden; het nunc aeternum is het echte heden [164]). „Wat de tijd in den diepsten grond nodig heeft, kan met één woord gezegd worden: eeuwigheid" [165]). De voor de mens maatgevende tijd is niet de eeuwigheid zelf, maar het ogenblik, waarin tijd en eeuwigheid elkaar raken. Alleen dáár is de werkelijke God in ons leven werkzaam geworden, waar wij in het *ogenblik* van ons volmaakt *geïnteresseerde* leven in ons ganse *subject* met God te *doen* hebben. Als God een stuk herinnering wordt of voorwerp van denken en systematiseren, is alles weer objectiviteit en reflexie. Het is dan ook typerend, dat Grisebach, die hieruit de consekwenties trekt, een boek schrijft onder de titel „Gegenwart". Alleen in het ogenblik is er „Gegenwart" als punt van beslissing. Het ogenblik is een eerste poging van de eeuwigheid om de tijd tot staan te brengen. Het is „jenes Zweideutige, in dem Zeit und Ewigkeit einander berühren und hiermit ist der Begriff der *Zeitlichkeit* gesetzt, in der die Zeit beständig die Ewigkeit abreisst und die Ewigkeit beständig die Zeit durchdringt. Erst hier erhält die besprochene Einteilung ihren Sinn: die gegenwärtige Zeit, die vergangene und die zukünftige Zeit" [166]).

Het is duidelijk, hoe de begrippen „absolute paradox", „ogenblik" en „gelijktijdigheid" met elkaar samenhangen.

Engelbrecht geeft een duidelijke samenvatting: „Die ontologiese „Zeitigungsform" van die negentiende eeu is vir Kierkegaard die *figuur van die „altijd-alreeds-voorhandewees"*. (Die mens *is* alreeds christene, geboorte en wedergeboorte val saam, maieusis kom i.p.v. herskepping en openbaring). *Die beweging* in hierdie struktuur is kontinu en noodwendig vanuit 'n grond. Die *tydsstruktuur* in hierdie figuur is 'n pseudo-ewigheid, wat die hede van die eksistensie en wording oorspring, wat die toekoms sonder inspanning antisipeer, en wat eintlik saamval met die noodwendige." Daartegenover is voor Kierkegaard de echte ontologische structuur die van de enkeling-in-wording, de beweging geschiedt door de sprong, de vrijheid, de beslissing, de tijdsstructuur maakt met alle drie tijdselementen evenveel ernst. „Die ewigheid als *toekoms* (i.p.v. ewige verlede) kry beslissende waarde, maar daarom is daar ook onsekerheid, waagstuk, geloof, i.p.v. maieusis" [167]).

---

164) cf. S. U. Zuidema, Kierkegaard, in: Denkers van deze tijd, 29 v.
165) Jonker, a.w., 30.
166) Kierkegaard, a.w., 86.
167) Engelbrecht, a.w., 17 v.

Schilder constateert terecht: bij Hegel staan de eerste en de tweede Adam *naast* elkaar, bij Kierkegaard zijn zij fundamenteel *gescheiden;* bij Hegel vinden wij het blijspel van de immanentie, bij Kierkegaard het treurspel van de transcendentie; Hegel weet van geen breuk in de geschiedenis, maar voor Kierkegaard betekent God een breuk met de geschiedenis: wij hebben *of* God *of* mens, *of* geschiedenis *of* eeuwigheid [168]). Overigens worden Kierkegaard en Hegel ook wel eens op een verkeerde manier tegenover elkaar gesteld, bijv. als men verschil maakt tussen filosofische (of theologische) en mathematische oneindigheid en vergeet, dat Kierkegaard en Hegel in hun spreken over de oneindigheid tegenover de eindigheid het oog hebben op kwaliteitsverschillen [169]). Maar wij mogen het met Schilder „ontstellend" noemen, dat Kierkegaard, hoewel hij precies tegenover Hegel gaat staan, tenslotte evenals Hegel ons de mogelijkheid betwist van een christelijk gesprek over begin, einde en som der geschiedenis. „Indien „de oneindigheid" in beweging komt, dan is deze beweging de snede van het *mes,* waarmede de band wordt doorgesneden, die ons bindt aan de eindigheid" [170]). Maar „een *onderscheid* is nog geen *tégenstelling.* Een eeuwig onderscheid (tussen God en zijn schepsel) *wòrdt* ook in der eeuwigheid geen antithese" [171]). God zag al wat Hij *gemaakt* had: er is onderscheid tussen eeuwigheid en tijd. En zie, het was *zeer goed:* er is geen antithese tussen eeuwigheid en tijd. Als Kierkegaard zegt, dat Christus-in-verhoging met de 1800 jaar na Christus niets te maken heeft, zegt Schilder: „Hij heeft àlles ermede te maken. Zonder haar zou die verhoging slechts een imaginaire gedachte zijn. Zij heeft er evenveel mee te doen, als Zijn *vernedering* te maken had met de drieëndertig jaar van Zijn rondwandeling op aarde" [172]).

Schilder laat Kierkegaard hier over „Christus-in-verhoging" spreken, maar het is opvallend dat deze steeds weer over Christus' leven op aarde schrijft. Opstanding en Hemelvaart blijven „zo goed als geheel" buiten zijn gezichtsveld, zegt Zuidema [173]). Daarin zal onze kritiek op de idee van de gelijktijdigheid zich moeten toespitsen: hier wordt te kort gedaan aan het feit *dat Christus ook vandaag in de tijd leeft.* Dat alleen in het ogenblik een reële confrontatie met Christus mogelijk is, betekent dat deze ontmoeting afhankelijk wordt gemaakt van *een vertijdelijking van de eeuwigheid en een vereeuwiging van de mens.* Hier zien wij opnieuw, hoe het zich wreken kan, als men geen onderscheid maakt tussen de Goddelijke en de creatuurlijke eeuwigheid. „Het oncritisch gebruik van het begrip eeuwigheid, zonder onderscheid toegepast op het Eeuwig Worden Gods en op het eeuwig zichzelf ver-oneindigen en het eeuwig zelf van de mens, bracht Kierkegaard in de verleiding, zowel de Absolute Paradox als de menselijke existentie te subsumeren onder een idee van het ogenblik, dat tijd en eeuwigheid dialectisch omspande: zowel in Gods Historie als in 's mensen Historie. Beider „historie" kon zich nu op de grens van de

---

168) Schilder, Wat is de hemel?, 25 vv.
169) id., H. Catechismus, III, 115 noot.
170) id., Wat is de hemel?, 25 v.
171) id., 48.
172) id., 50.
173) Zuidema, a.w., 47.

tijd afspelen, en innerlijk boven- en buitentijdelijk, existentiëel-historisch worden geïnterpreteerd" [174]).

Vandaar het eigenaardige verschijnsel, dat juist Kierkegaard, die op de bres staat voor de absolute distantie tussen God en mens, toch die mens al te dicht bij God brengt in een bovencreatuurlijke eeuwigheid. De koning en de kamerdienaar komen in dit opzicht op gelijke voet te staan. Dit verwaarloost Schilder in zijn kritiek op de antithese tussen eeuwigheid en tijd. Al kon op dit punt zijn kritiek scherper zijn, over het algemeen laat hij te weinig uitkomen, wat wij zoëven schreven over de achtergrond van Kierkegaards gedachten. Wij mogen niet vergeten, dat Kierkegaard zich wel moest verzetten tegen het spreken over de eeuwigheid als geruststelling: „Het christendom stelt de zaak als volgt voor: er ligt een eeuwigheid voor je — over je lot wordt in dit leven beslist; hoe je het benut. Er ligt misschien nog 30 jaar voor je, misschien 10, misschien 5, misschien 1, misschien slechts een maand, een dag; vreeslijke onrust! De christenheid heeft het anders ingericht. Er ligt — verzekert ons de priester — "n eeuwigheid voor elke mens: miljoenen, biljoenen, triljoenen jaren. Het is een niet eindigend streven! Dit leven is maar een begin. Wat zijn 70 jaar tegenover een eeuwigheid? niet meer dan 5 minuten — als je ze verspild hebt, wat zou dat dan nog? Amen!" [175]). „God is onveranderlijk. *Deze gedachte is verschrikkelijk, louter vrees en beven.* In het algemeen wordt dit wellicht minder benadrukt; men klaagt over de veranderlijkheid van de mens en van al het tijdelijke, „maar God is onveranderlijk, dat is een troost, niets dan troost", zegt men in zijn lichtzinnigheid . . . Op dat ogenblik, wanneer de wijzers van de tijd, minutenwijzers, zeventig jaar aanwijzen en de mens sterft, in die tijd hebben de wijzers der eeuwigheid zich nauwelijks merkbaar bewogen: in die mate is alles aanwezig voor de eeuwigheid en voor Hem, de onveranderlijke!" [176]). „De dood zelf brengt duurte te weeg in den tijd . . . en bij duurte is het den koopman geraden den tijd te gebruiken" [177]).

Wij mogen evenmin verwaarlozen, dat Kierkegaard steeds correctief en dus krachtig eenzijdig wil zijn [178]) en dat hij optornt tegen een christendom dat zich ver boven dat van de eerste eeuwen verheven waant.

6. *Windelband en Troeltsch*

De o.a. door Windelband uitgewerkte waardentheorie maakt een radicaal onderscheid tussen het gebied van de tijdelijke werkelijkheid die object is van

---

[174]) id., 55.

[175]) Kierkegaard, in: Een keuze uit zijn dagboeken, vertaald en ingeleid door H. A. v. Munster, 1957, 174.

[176]) Kierkegaard, in: Kierkegaards redevoeringen, vertaald en ingeleid door H. A. v. Munster, 1959, 189, 192.

[177]) Kierkegaard, in: Stichtelijke Redenen, vertaald door R. M. Chantepie de la Saussaye, ^{2}1922, 62.

[178]) cf. W. Leendertz, Søren Kierkegaard, 1955, 99 en Jonker, a.w., 43: „Kierkegaard heeft er zelf over geklaagd, dat men nog zoo weinig begreep, hoe juist zijn majeutische roeping het meebracht, dat hij scherp den anderen kant moest laten zien, en doen alsof hij niets meer wist dan wat hij op het oogenblik zei," en: „Kierkegaard stemt zelf toe, dat een correctief nooit normatief is voor anderen . . ."

de empirische wetenschappen en dat van de tijdloze waarde, waar geen beneden en boven, geen vroeger en later, geen oorzaak en werking is, het eigenlijk domein van de filosofie. Windelband schrijft: eeuwig is *niet* tot in het oneindige verlengde tijd, ook niet de werkelijkheid gezien zonder de denkvorm „tijd", want dat is de chaos, maar eeuwig is: *gelden* afgezien van tijd, plaats en persoon, *onvoorwaardelijk*. „Ewigzeitlos ist für mein Denken und Verstehen nur dasjenige, was gilt, ohne sein zu müssen... Die Ewigkeit will nicht erkannt, sie will erlebt sein... In den Weihestunden dieser Besinnung vergesse ich die wirkliche Welt und in mir breitet sich die zeitlose Ewigkeit aus... Mitten also in dem Wechsel meines Lebens kommt das Wandelloze, Ewige in der Gestalt des Wertbewusstseins zum Durchbruch" [1]). Wij kunnen de dingen slechts denken „in de tijd"; daarbuiten worden het abstracties; maar wij hebben in ons het bewustzijn van wat ondanks alle werkelijkheid zijn *moet*, van de absolute waarde. Het licht der eeuwigheid straalt bij ons niet in het weten, maar in het geweten. Door ons aan die eeuwige normen over te geven, worden wij aan de tijd ontrukt en hebben wij deel aan de eeuwigheid. Dat is dan de ware onsterfelijkheid [2]). Althaus zegt, dat het niet toevallig is, dat juist Windelbands filosofie der *waarden* het begrip van het *eeuwige* gebruikt: axiologische eschatologie [3]). Deze ontwikkeling was te verwachten: „Unter dem Druck des Naturalismus sucht der säkularisierte Idealismus durch ein Zurückgehen auf seinen Ursprungsort, die Religion der Mystik, einen stärkeren inneren Halt zu erlangen" [4]). Terecht bestrijdt Stange dit idealistisch eeuwigheidsbegrip door op te merken, dat „algemeen geldig" niet identiek is met „eeuwig", omdat wij ook de normen slechts in de *tijd* kennen [5]). Windelband zegt telkens: *ich* erhebe *mich* in die Ewigkeit; maar het is de eeuwige God Die naar ons toekomt. Schilder schrijft: *„Juist* het axioma, dat in de natuur *alles* geschiedenis heeft ... verhindert ons een axiologie op te stellen, hetzij uit de vergelijking der in de geschiedenis optredende factoren, hetzij uit de confrontatie van eeuwigheid en tijd" [6]). En: „Het gaat dus niet aan te zeggen: de dingen die vervlieten en vergaan, hebben geen andere dan betrekkelijke waarde, slechts dat wat blijft, heeft absolute waarde. Wij verfoeien deze scholastiekerij hartgrondig. „Het" eeuwige is bij ons onbekend." Hij zegt dan verder, dat het vervlieten en vervloeien en vergaan van de dingen is opgenomen in Gods besluit en daardoor evenveel *„waarde"* heeft als het blijven dat óók in Zijn besluit is vastgelegd. „Alles heeft waarde, in de zin van: betekenis, betekenis *in* de geschiedenis, en dus ook *voor* de eeuwigheid" [7]). Dat is klare taal, maar wij moeten er wel rekening mee houden, dat Windelband in verzet komt tegen een onsterfelijkheidsleer waarbij het louter om eindeloze

---

[1]) Windelband, Praeludien, '24, II, 333—345.
[2]) Zie over Windelband in dit verband: Holmström a.w., 148—150; Masselink, a.w., 49—50; Slotemaker de Bruïne, a.w., 83.
[3]) Althaus, Die letzten Dinge, 15.
[4]) Holmström, a.w., 150.
[5]) Stange, a.w., 12.
[6]) Schilder, a.w., 63.
[7]) id., 64.

duur gaat. Dit verzet kan geen effect hebben, omdat Windelband zelf ook blijft steken in gedachten, die meer Grieks dan bijbels zijn.

In principe is de waardentheorie niets anders dan een herinterpretatie van het eeuwigheidsdenken van Plato [8]).

Wij moeten in dit verband ook aan Troeltsch denken [9]). Deze zegt, dat het nieuwe testament in elk opzicht eschatologisch georiënteerd is [10]). Maar wat betekent dit voor hem?

De wereld als *eeuwige* schepping van God heeft z.i. geen begin en geen einde in de tijd. Hij vindt een eindeloos in de tijd verlengd bestaan iets verschrikkelijks en neemt dus aan, dat alle geesten eens weer terugkeren in God. Zijn uitspraak: „Die letzten Dinge haben zunächst mit der Zeit gar nichts zu tun" toont volgens Masselink voldoende, dat de axiologische Umdeutung van de eschata niet aan hem voorbijgegaan is. Dat blijkt ook uit het feit, dat hij onderscheid maakt tussen de immanent-pantheïstische eschatologie (waarin de eschata als present gewaardeerd worden) en de transcendent-personalistische eschatologie (de eschata als de „innerlich-kontinuierlich notwendigen Abschluss der Lebensentwicklung") [11]). De eschatologie is voor hem niets anders dan een mythisch symbool van een tijdloze, absolute waarheidswaarde. Alleen het primitieve denken transponeert de laatste dingen in de tijd. Nog in 1912 verklaart hij „dat het eschatologisch bureau heden ten dage gesloten is" [12]). Berkouwer schrijft over de steeds voortgaande relativering van het historische bij Troeltsch [13]). Stange bestrijdt de mening van Troeltsch, dat de mens in de voleinding in God zou ondergaan en stelt daar tegenover: „Die persönliche Gemeinschaft (mit Gott) lässt die einzelne Persönlichkeit nicht aufhören" [14]). Volgens Althaus vervalt deze „neuplatonisch bestimmte Folgerung von Tröltsch" wanneer men maar onderscheid maakt tussen tijdloosheid („als Verneinung des Werdens") èn het Jenseits van de tijd („als Jenseits des Gegensatzes von Werden und Sein"). „Wenn allerdings die Ewigkeit im obrigen Sinne Zeitlosigkeit wäre, würde Tröltsch Gedanken unausweichlich sein" [15]). Zonder nu nog op deze onderscheiding in te gaan, kunnen wij wel zeggen, dat inderdaad tijdloosheid-speculaties, consekwent doorgevoerd, op pantheïsme moeten uitlopen. Voor wie tijd en eeuwigheid als worden en zijn tegenover elkaar stelt, kan Troeltsch een baken in zee zijn. Masselink vat zijn kritiek terecht zo samen: Troeltsch vervluchtigt de eschatologische problemen in de tijdloosheid-metafysica en de moderne waardeleer [16]).

---

8) cf. Kuypers, a.art., 55.

9) Zie over Troeltsch in dit verband: Slotemaker de Bruïne, a.w., 91—104; Heim Glaube und Leben², '28, 542; Von Balthasar, a.w., 153 v.; Faber, a.w. (een studie n.a.v. Troeltsch' „Der Historismus und seine Probleme"); Stange, a.w., 16 v.; Masselink, a.w., 43—53; Polman, a.w., IV, 323; Trouw, a.w., 46; Holström, a.w., 131—160.

10) Troeltsch over eschatologie, RGG, II, 612.

11) Masselink, a.w., 51.

12) Geciteerd, o.a. bij G. J. Heering, a.w., 96.

13) Berkouwer, Geloof en openbaring in det nieuwere Duitsche theologie, '32, 73.

14) Stange, a.w., 35.

15) Althaus, a.w., 246 noot 1.

16) Masselink, a.w., 53. Cf. Holmström, a.w., 155.

7. *Enkele eschatologische verhandelingen*

Nu de belangrijkste denkers uit de 19e eeuw de revue zijn gepasseerd, willen wij enkele voorbeelden geven die typerend zijn voor de wijze waarop in die eeuw de leer der laatste dingen wordt behandeld. Vaak wordt uitdrukkelijk uitgesproken dat het eeuwige leven reeds op aarde begint [1]). In 1839 schrijft Heemskerk een dissertatie over het Koninkrijk der hemelen, waarin hij opmerkt, dat in het evangelie van Johannes het eeuwige leven een synoniem is van het Koninkrijk. Hij omschrijft het eeuwige leven als „summum regni divini bonum" [2]). In het midden van de negentiende eeuw verschijnt de Eschatologie van Briët, predikant in De Meern, waarin de tijdgeest duidelijk weerspiegeld wordt. Hij bestrijdt het „grof-materiële" van de Joodse eschatologie. „Al wat Hij (Jezus) van de toekomst voorzegt is even materiëel (als van de profeten) en schijnt zich te beperken tot de aarde en hare zigtbare dingen. Voorwaar, dit mag een raadsel heeten bij den anders zoo geestelijken inhoud van Zijn overig onderwijs..." [3]). Hij voelt uiteraard veel voor het evangelie van Johannes, dat z.i. geen scherpe grens trekt tussen de tegenwoordige en de toekomende eeuw en geen zichtbare wederkomst op een bepaald tijdstip kent. De toekomst-teksten uit Johannes werkt hij handig weg. Als Jezus spreekt van de „uiterste dag" en „opwekken" bedoelt Hij geen lichamelijke opstanding in Joodse zin (grof-materieel!), maar de uiterste dag *van de gelovige,* het tijdstip van zijn sterven. Jezus kent geen tijdvak tussen dood en opstanding [4]). Hij spreekt wel over een verre toekomst, maar als Hij zich voor Zijn hoorders verstaanbaar wil maken, moet Hij zich wel van hùn terminologie bedienen! [5]) Volgens de Joodse eschatologie zou de laatste dag der vóórmessiaanse wereldperiode tegelijk de eerste dag zijn van de toekomende eeuw, maar volgens Jezus is de tegenwoordige eeuw (der oudtestamentische profetie) met Zijn verschijning beëindigd, terwijl er toch nog een tegenwoordige eeuw of wereld blijft bestaan. Dit is in tegenspraak met wat hij verder zegt: „Ja, wèlbeschouwd, vereenzelvigen ook de Profeten niet eens de toekomende eeuw met het tijdstip van de verschijning des Messias" [6]). Het voorgaande is blijkbaar niet „welbeschouwd". Een „leer van toekomende dingen" wil zijn boek zijn, volgens de titel; maar voor die toekomende dingen blijft er bijna geen plaats over. „Tijd en eeuwigheid, dit leven en het toekomende zijn voor den geloovige in de geestelijke gemeenschap met God en Christus één" [7]). In de Joodse terminologie betekent αἰώνιος alles wat tot de toekomende eeuw behoort, ook wanneer de zaak uit haar aard niet altijd kan voortduren; daaruit

[1]) cf. J. A. D. Molster, Wordt het eeuwige leven in het N.T. voorgesteld als reeds op aarde in de gelovigen aangevangen? Bijdrage ter Bevordering van Bijbel Uitlegkunde, 1844, III 2, 286—305.

[2]) H. Heemskerk, Specimen quo inquiritur in notionem τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν; τοῦ θεοῦ; τοῦ χριστοῦ ex mente Jesu Christi, 1839, 167.

[3]) J. P. Briet, De Eschatologie of Leer der toekomende dingen, volgens de schriften des nieuwen verbonds, 1857, I, 84.

[4]) id., I, 93—96.

[5]) id., I, 101.

[6]) id., I, 211 (volgens drukfout 311).

[7]) id., I, 212.

leidt hij af, dat het eeuwige oordeel niet eindeloos duurt [8]). Alleen wat uit God is, kan eeuwig voortduren; *daarom* moet de macht der zonde eenmaal eindigen [9]). Petrus kent in zijn pinksterpreek nog geen waar leven dan het lichamelijke en aardse, — zoals Briët die het feest van de Geest veel geestelijker viert [10]). Maar in zijn eerste brief is Petrus al wat geestelijker geworden [11]). Jacobus weet zich niet te verheffen boven het Joodse standpunt en blijft ver beneden Petrus [12]). Judas staat nog weer beneden Jacobus omdat hij het eeuwige leven waarschijnlijk beschouwt als een altoosdurend lichamelijk leven in Joodse zin! [13]) De brief aan de Hebreeën verwacht de *vernietiging* van de hardnekkige zondaar [14]). De schrijver van 2 Petrus ziet het Koninkrijk in de toekomst, Petrus zelf ziet het ook al in het heden [15]).. Paulus komt het dichtst bij Jezus: de opstanding is niet een herleving van het lichaam in Joodse zin, ook niet het voortbestaan van een onsterfelijke ziel in wijsgerige zin, maar een herleving van de *persoon* van de mens „in een geheel anderen, met zijn alsdan niet aardsch bestaan overeenkomstigen en in zijn wezen gegronden toestand" [16]). Deze zinsnede is veelzeggend. Briët wil niet zozeer van de zonde als wel van de aarde verlost worden. Het eeuwige leven staat tegenover de tijd. Merkwaardig is het dat hier nu weer eens Paulus en Jezus náást elkaar een plaats krijgen, terwijl zij in de schriftkritiek zo dikwijls van elkaar verwijderd of tegenover elkaar geplaatst worden. Johannes blijft bij Briët bovenaan staan: „Johannes vertegenwoordigt ons de hoogste d.i. de meest geestelijke rigting der apostolische eschatologie" [17]). Paulus het dichtst bij Jezus — en Johannes daarboven, óók boven Jezus! De laatste dag is voor hem alleen maar een tijdperk [18]) en het komen van de Heer is het zenden van de Trooster [19]). Johannes is de eerste en enige van de N.T.-schrijvers die tot de overtuiging komt dat hij niet alleen de laatste *dagen,* maar de laatste *dag* of *ure* beleeft [20]). Het ligt in de lijn dat Briët een herstelling *aller* dingen verwacht [21]).

In dezelfde tijd verschijnt het boek van Scholten over de leer der Hervormde Kerk. Ook hier wordt de zichtbare, lichamelijke opstanding verdrongen achter een geestelijk eeuwig leven. De apostelen hebben vóór de opstanding al beleden, dat Jezus woorden van eeuwig leven heeft. Het is opvallend, dat Scholten juist *hier*op de nadruk legt. De verschijningen zijn dus niet nodig; *onafhankelijk* van een zichtbare opstanding is er al geloof aan een eeuwig leven [22]). En waar-

---

8) id., I, 226.
9) id., I, 238.
10) id., II (1858), 34.
11) id., II, 43.
12) id., II, 81.
13) id., II, 87.
14) id., II, 114.
15) id., II, 196.
16) id., II, 261.
17) id., II, 370.
18) id., II, 386.
19) id., II, 398.
20) id., II, 401.
21) id., II, 463 v., I, 217—239.
22) J. H. Scholten, De leer der Hervormde Kerk, I^4, (1861), 153—154.

om laat Paulus dan alles van de opstanding afhangen? Paulus bedoelt alleen maar: indien Christus niet *leefde,* was ons geloof ijdel [23]). De dood behoort niet bij het wezen van de mens, maar is een vijand; dat wil Scholten nog wel zeggen, in een noot [24]). Jezus komt om de oorspronkelijke aanleg van de mens (om onsterfelijk te zijn) te verwezenlijken [25]). Over de eeuwigheid schrijft hij met name in verband met de vraag of er een eeuwig verderf is. „Stelt Jezus de ellende van de onbekeerden zondaar als *eeuwig* voor, men bedenke, dat de zonde, op zichzelve en buiten verband met de bekeering en het geloof beschouwd (Joh. 3 : 36) op onherstelbaar verderf, op levensverlies *moet* uitlopen (Joh. 12 : 25), zoodat Jezus met de zonde als zoodanig naar waarheid *eeuwig* verderf verbinden kon, al mogt hij verwachten, dat door de heiligende kracht van Gods genade geen enkele zondaar zou verloren gaan" [26]). Als volksleraar gebruikt Hij in zijn eschatologische gesprekken wel aan de toenmalige Joodse dogmatiek ontleende termen, maar... Johannes ontdoet Jezus' ideeën van het Joodse kleed [27]). Het kwaad is niet eeuwig [28]).

Wij hebben hier ongeveer hetzelfde beeld als bij Briët. Johannes is favoriet. Het eeuwige leven is de geestelijke gemeenschap met God. Vooral in zijn laatste periode komt de oude rationalistische trits van God, deugd en onsterfelijkheid bij Scholten tot volledige heerschappij [29]).

Hoekstra gaat nog verder. De opstanding heeft bij hem geen betekenis, alleen de „innerlijke gewisheid omtrent de oneindige waarde onzer voor de eeuwige heerlijkheid bestemde zielen" [30]). Het tijdelijke is onbevredigend; het moet dus wel een voorbereiding zijn voor een hoger levensdoel na de dood [31]). „Welbegrepen is de hoop op persoonlijke onsterfelijkheid niets anders dan hoop op geestelijke volmaking, op verwezenlijking van de hoogste idealen des geestes" [32]). „Zich door de innigste liefde met den Eeuwige verbonden, zich kind van God te weten, dat is tegelijk zich bewust zijn van zijn eeuwige toekomst, omdat immers de liefde van den Eeuwige ook zelve eene eeuwige liefde moet zijn. Het geloof aan een eeuwig leven is derhalve ten laatste niets anders, dan de consequente ontwikkeling van dat eigen geloof, hetwelk ons zeggen doet: mijn God!" [33]). „Het besef, dat wij ons van het *Hoe* der toekomstige dingen niet de minste voorstelling kunnen vormen, kan alzoo voor den verstandigen mensch geen reden zijn, om zijn geloof aan het *Dat* daarvan op te geven" [34]).

In het eind van de 19e eeuw verschijnt een uitvoerige studie van Titius over het eeuwige leven. Volgens hem had Jezus geen overijlde verwachtingen, maar hoopte Hij wel dat zijn generatie het einde zou beleven. Heden en toekomst

[23]) id., I, 156.
[24]) id., II⁴, (1862), 67 noot 2.
[25]) id., II, 74.
[26]) id., II, 49—50.
[27]) id., II, 50.
[28]) id., II, 587.
[29]) cf. G. Brillenburg Wurth, J. H. Scholten als systematisch theoloog, 1927, 31—32.
[30]) S. Hoekstra, De hoop der onsterfelijkheid, 1867, 285.
[31]) id., 255.
[32]) id., 96.
[33]) id., 226.
[34]) id., 80.

vielen voor Hem samen [35]). Het eeuwige leven mag niet transcendenter gedacht worden dan het Rijk Gods [36]). „Manche sinnliche Funktionen, die wir aus dem Begriff eines himmlischen Lebens ausschliessen, sind nicht auch von Jesu ausgeschlossen. Er selbst hat *nur* eine Fortsetzung des ehelichen Lebens ausdrücklich abgewiesen." Zijn verwijzing naar de toentertijd gebruikelijke exegese van Genesis 6 : 2—4 is in dit verband onjuist, maar het verdient onze aandacht, dat hij het eeuwige leven *niet* als een tegenstelling van de tijd tekent. Hij wil de nieuwe wijn uit Marcus 14 : 25 niet allegorisch opvatten; καινόν heeft z.i. geen temporele betekenis, maar duidt de nieuwe gestalte aan, die, zoals alles, ook de wijnstok zal krijgen [37]). Het eeuwige leven is niet een totale tegenstelling, maar een verrijking en verhoging van dit leven. In ζωη αἰώνιος is *niet* αἰώνιος het wezenlijke, maar dit attribuut ligt al in het wezen van de ζωη vervat [38]). De Joodse apocalyptiek ziet het eeuwige leven wel te veel als voortzetting van het aardse (de vrouwen zullen *zonder pijn* baren, zeggen de Joden; zij zullen *niet* baren, zegt Jezus [39])), maar Jezus heeft ook vreugde over het *natuurlijke* leven [40]).

In het tweede deel bespreekt hij Paulus. Hij noemt het eenzijdig, als men diens leer uitsluitend beziet vanuit de rechtvaardiging; Paulus zegt ook: Christus is de Geest [41]). Bij Paulus is er meer dan bij Jezus een spanning tussen vlees en geest, waardoor hij een meer transcendente opvatting van het heil heeft [42]). In het derde deel, dat in 1900 verschijnt, komt Johannes aan de beurt, die men zo dikwijls de meeste eer geeft. Maar Titius is voorzichtig: „Allerdings gilt es, diese These, dass das ewige Leben schon gegenwärtig erreichbar ist, in der richtigen Begrenzung zu verstehen" [43]). De opstanding is geen immanent proces. Hij noemt allerlei teksten van Johannes over de gevaren etc. van dit leven. Het lijkt ons onjuist, als hij beweert: „Ja das ewige Leben kann noch durch Sünde verloren gehen..., ist also noch nicht definitiver Besitz", maar het is van belang, dat hij aantoont, hoe Johannes nog niet alles in het heden al goed vindt. ζωὴ αἰώνιος houdt *steeds* een eschatologisch-transcendente klank [44]). Na dit vastgesteld te hebben, schrijft hij over „Das ewige Leben in der Gegenwart" [45]). Zijn slotoordeel over Johannes is weer onjuist: „Es ist die Umschmelzung der geistig-religiösen Heilsidee in die hellenischen Denkformen, die die Eigenart der johanneischen Anschauung ausmacht" [46]). In het vierde deel behandelt hij het oerchristendom.

Theissing verwijt hem „eine starke Judaisierung der Anschauung Jesu",

---

35) A. Titius, Die neutest. Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart, 1895, I, 18.
36) id., I, 30.
37) id., I, 32.
38) id., I, 34.
39) id., I, 40.
40) id., I, 57—87.
41) id., II, 21.
42) id., II, 76.
43) id., III, (1900), 17.
44) id., III, 18.
45) id., III, 21—30.
46) id., III, 143.

omdat Titius vanuit Jezus' spreken over de tegenwoordige goederen concludeert tot de toekomstige, en zo bijv. uit zijn positieve instelling tegenover de aardse levensvreugde afleidt, dat „das ewige Leben zugleich die Potenzierung menschlicher Freude und menschlichen Wohlbefindens" is [47]). Maar Theissing ziet het eeuwige leven als boventijdelijk en als bovennatuurlijk en als het gans andere, zodat juist hij wel enige „Judaisierung" zou kunnen gebruiken. De „nieuwe wijn" wordt bij hem een teken van „die über alle irdischen Mazstäbe hinausgehende Freude und Seligkeit" [48]) — zó *nieuw*, dat het geen *wijn* meer is. Wij horen dan maar liever Titius zeer Joods over de wijnstok spreken. Hij heeft oog voor het goede van het menselijke en het natuurlijke en het tijdelijke, al ontspoort hij door het bezit van het eeuwige leven te zeer afhankelijk te stellen van het menselijke en natuurlijke en tijdelijke. Als hij de duurzaamheid alleen objectief ziet, als eigenschap van het leven als heilsweldaad, en een overgang van het leven naar de dood aanneemt, verzwakt hij woorden als Joh. 6 : 39, waar πᾶν ὅ op de gelovigen doelt en Joh. 10 : 28, waar niet het leven, maar de schapen subject zijn van het οὐ μὴ ἀπόλωνται [49]). Ook in zijn boek zijn duidelijk de sporen te zien van wat in zijn tijd de boventoon voert: „Die überweltliche Auffassung der urchristlichen Eschatologie hat also in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in dem innerweltlichen Evolutionismus, der insbesondere den „ethischen" und „geistigen" Aspekt vertritt, seinen schier übermächtigen Gegner" [50]). Titius brengt de verkondiging van Jezus in nauw verband met een immanente, hellenistische, mystische verlossingsleer.

In het eind van de 19e eeuw schrijft Kliefoth een boek, dat geheel aan de eschatologie is gewijd. Hij merkt op, dat alle loci al eens een tijd in het middelpunt hebben gestaan, maar de eschatologie nog nooit [51]). Hij behandelt uitvoerig alle onderdelen van de leer der laatste dingen; voor ons is met name zijn beschouwing over tijd en eeuwigheid van belang. Hij schrijft, dat de Kerk in alle eeuwen heeft gedacht, alsof de gestorvenen evenals wij zouden tellen naar dagen en jaren, hoewel zij daarnaast en in tegenspraak daarmee steeds de dood een verscheiden uit de tijdelijkheid noemde. Men kan bij één schrijver lezen, eerst dat de zielen onder de successie van de tijd moeten staan, omdat zij zich *ontwikkelen* en een paar bladzijden verder, dat de zielen zich ontwikkelen moeten, omdat ze niet vele eeuwen passief kunnen doorbrengen [52]). Dat is een vicieuze cirkel, maar geen bewijs. Güder e.a. beweren, dat de Bijbel de eeuwigheid pas met de opstanding laat beginnen en dat er dus tijdens de tussentoestand nog tijd is. Kliefoth bestrijdt dit. „Die Schrift lässt vielmehr die Fortsetzung dieses Erdenlebens (nicht im Zwischenzustande sondern) in dem mit der Auferstehung beginnenden Leben erfolgen und dazwischen den Zwischenzustand als zeitloses Interim ausfallen." De gestorven zielen staan *niet* onder de successie van de tijd. „So erfordert es die Natur der Sache, denn

---

[47]) J. Theissing, Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit, 1940, 3.
[48]) id., 62, cf., 73.
[49]) cf. E. Smilde, Leven in de Johanneïsche geschriften, 114.
[50]) Holmström, a.w., 51.
[51]) Th. Kliefoth, Chr. Eschatologie, 1886, 18.
[52]) Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten, 332, 335, geciteerd bij Kliefoth, a.w., 61.

sind sie in der Ewigkeit, so stehen sie auch nicht unter dem Gesetze der Zeit" — dat is het enige „bewijs", dat hij voor zijn stelling geeft. Hij weet, dat men als bezwaar Openb. 6 : 11 kan aanvoeren (zielen die nog een tijd moeten wachten), maar dit slaat z.i. niet op de zielen, maar op de dingen hier op aarde. Zij delen in *Gods* leven. Hij citeert Delitzsch: „wir werden wie innerlichst, so auch nach aussen hin erhaben sein über Zeit und Raum" [53]). Als wij naar het oordeel der liefde aannemen, dat in het exemplaar van dit boek, dat de Vrije Universiteit van Bavinck overnam, alleen door de oorspronkelijke eigenaar aantekeningen zijn gemaakt, kunnen wij constateren, dat Bavinck bij deze bladzij een veelzeggend groot vraagteken heeft geplaatst. Het spreekt vanzelf, dat Kliefoth ook naar Luther verwijst. Van J. H. Ursinus citeert hij dat de zielen niet een menselijke, maar een „engelischen Zeit" hebben [54]). Zij werken niet, maar loven God en rusten tijdloos. Wanneer men (bijv. Güder) als schriftbewijs voor de ontwikkelingsgedachte vermeldt, dat de rijke man méér kennis kreeg door zijn gesprek met Abraham vergeet men volgens Kliefoth, dat het hier om een gelijkenis gaat. Men zegt, dat de tussentoestand — nog vallend vóór de parousie — tot de αἰών οὗτος behoort; hij stemt dit toe, maar zegt, dat wij door de dood toch in een ànder bestaan komen. Men zegt, dat de gestorvenen nog niet volmaakt zijn en dús zich verder moeten ontwikkelen; maar God kan ons volmaakt *maken,* zonder dat daarvoor ontwikkeling nodig is [55]). De parousie etc. behandelt hij onder het opschrift: „Der Abschluss dieser Zeit und Zeitlichkeit" [56]). Bij de voleinding komt er *niet* een herstel van het paradijs, maar *die* toestand die de mens bereikt zou hebben, als hij niet gevallen was [57]). Hoezeer hij Luther volgt in zijn leer van de tussentoestand, in zijn beschouwing over de eindtoestand bestrijdt hij Luthersen zoals Gerhard die het opstandingslichaam alle tijdelijke en ruimtelijke gebondenheid ontzeggen. „Die Leiblichkeit ... bringt es mit sich, dass die Vollendeten auch wieder unter Zeit und Raum treten". Bij de kerkvaders is z.i. daarover geen twijfel. Delitzsch geeft toe, dat wij in de eindtoestand onder tijd en ruimte staan. Frank loochent het, en Openb. 10 : 6 betekent, dat er geen tijd verloopt tussen de eed van de engel en de laatste bazuin. De tijd zal „eine andere Beschaffenheit" ontvangen, maar blijft tijd; anders zou het opstandingslichaam geen echt lichaam zijn; daarom noemt de Bijbel de voleinding de komende αἰών [58]). „Eeuwig" betekent bij Kliefoth vooral: onverwelkelijk, zonder eind [59]).

Ondanks zijn tijdloze tussentoestand heeft hij een opvallend grote waardering voor de tijd. Ondanks zijn reserve — „eine andere Beschaffenheit" — breekt bij hem het inzicht door, dat er samenhang moet bestaan tussen de onverliesbaarheid van de menselijke natuur en de continuïteit van de tijd. Iemand als hij die over tijd spreekt bij de eind- en niet bij de tussentoestand, staat dichter bij dit inzicht dan de velen uit zijn eeuw, die over tijd spreken bij de

53) Kliefoth, a.w., 61.
54) id., 62.
55) id., 65.
56) id., 228 v.
57) id., 312.
58) id., 319.

tussen- en niet bij de eindtoestand. Het is een verkeerd dilemma, maar als men deze twee mogelijkheden ziet, geeft men bij het kiezen van de eerste het meest blijk van waardering voor de tijd als schepsel van God. De gedachte, dat er alleen tijd is in de tussentoestand, hangt samen met de ontwikkelingsgedachte van het evolutionisme en *niet* met de scheppingsleer van de Bijbel. Maar de gedachte, dat er bij de voleinding weer tijd intreedt, hangt samen met het geloof aan de wederopstanding des vleses.

Een boek als van Kliefoth is een uitzondering in de 19e eeuw. Meestal is de eschatologie een hoofdstuk, dat die naam nauwelijks verdient. „Wegscheiders Eschatologie ... besteht positiv schlechterdings in dem als rational beweisbar verteidigten Satz von der Unsterblichkeit der Seele" [60]). Volgens Marheineke is de onsterfelijkheid het eeuwige leven in het Diesseits en de opstanding de zelfverlossing van de geest [61]).

Mr. van Heusden schrijft — zeer letterlijk *midden* in de 19e eeuw — in „Mijn christendom" niet alleen over *zijn* christendom, als hij uit het feit, dat Jezus de benaming „koninkrijk der hemelen" verwisselt met „eeuwig leven" afleidt, dat de hemel niet een bepaalde plaats is, maar „het eeuwige", „het goddelijke", en dat *zij* het eeuwige leven *hebben*, die zich dit eeuwige en goddelijke bewust zijn, in de éénwezenheid van het goddelijke en menselijke [62]).

Aan het eind van de 19e eeuw schrijft Frackers, dat „onze kerkelijken met het vraagstuk der onsterfelijkheid eigenlijk min of meer verlegen zijn. Sinds het hemelgewelf verdwenen is, is ook de plaats des hemels zeer onzeker geworden; waar blijven nu de onsterfelijken?" Hij toont dan aan, dat juist de natuurwetenschap een vastere grond geeft voor het geloof aan de onsterfelijkheid en dat de meningen van Socrates en Plato nog steeds beaamd kunnen worden [63]). Met minachting spreekt hij over de orthodoxen. Dat moet uiteraard ook vermeld worden: zelfs in de 19e eeuw zijn er steeds orthodoxe gelovigen die het bijbels geloof aan het eeuwige leven blijven belijden — (over Kuyper en Bavinck spreken wij in het volgende hoofdstuk) —, of die ontsporen in minachting voor het Diesseits. Als voorbeeld van dat laatste citeren wij uit een bundel toespraken uit 1860: „... duizenden bederven zich voor een kort oogenblikje leven voor een eindelooze eeuwigheid, in die dingen die buiten God zijn. De kortstondigheid, de nietigheid en vergankelijkheid onzes levens is een drangrede om te spoediger, te ernstiger voor de eeuwigheid zoeken voorbereid te worden ..." [64]).

Maar overigens is er niet zozeer belangstelling voor het eeuwige leven als wel voor de voorstellingen, die allerlei volken over het eeuwige leven hebben gehad. In 1899 verschijnt een studie van Bertholet over de Israëlietische voorstellingen van het eeuwige leven. Op de verhouding van tijd en eeuwigheid gaat hij niet in. Hij stelt de dodencultus tegenover de Jhwh-religie. In de oude

---

59) id., 351.
60) Barth, a.w., 431.
61) id., 449.
62) C. J. van Heusden, Mijn christendom, door een' geloovige, 1850, 28, 29, 80.
63) V. C. L. M. E. Frackers, Godsdienst en natuurwetenschap, 1890, 41.
64) D. Verhey, Hemelsch Manna, 1860, 79.

tijd waren de graven in Israël *heilig;* men deed aan dodenverering. Men meende, dat de zielen van doden schadelijk of nuttig konden zijn (kinderoffer van Hiël [65]). Met opzet zorgde men voor een zware bedekking van het lijk; zoals bij de steenhoop op Achan: onbegraven lijken zijn gevaarlijk! [66]) Amos bedreigt Amazia, dat hij in een *vreemd land* zou sterven, dus: geen goede begrafenis zou krijgen. „Der Totenkult wird zum Ahnenkult." (Alleen de eigen familie mag het lijk begraven). David zei over zijn dood kind: ik ga tot hem (in het graf!) [67]). Dat God de „misdaad der vaderen bezoekt aan de kinderen" wil zeggen: de vaderen lijden te kort aan verering, als de kinderen uitsterven. Daarom wordt kinderzegen in het O.T. zo hoog geschat [68]). Israël hield zich bezig met het *vragen* en *bezweren* van doden (Jes. 65 : 4, Endor), maar de Jhwh-religie ging tegen dit alles in, verklaarde de graven voor onrein: „Protest gegen die alten Totenkult"; i.p.v. het familiegraf komt de scheol [69]).

Enkele theologen moeten nog vermeld worden, die door Barth „outsiders in de 19e eeuw" worden genoemd: J. Chr. Blumhardt en H. F. Kohlbrugge [70]).

In zekere zin past Blumhardts verwachting juist in de 19e eeuw, voorzover hij de komst van het duizendjarig rijk accentueert. Maar het feit, dat hij door zijn rationalistische tijdgenoten niet begrepen wordt, bewijst voldoende hoe hij een „outsider" is. Hij is dat in véle eeuwen, als hij zegt: ik zal ook in de hemel aan het missiewerk blijven meedoen! Ten onrechte meent hij dat onrustige gestorvenen ons kunnen bezoeken [71]), maar zijn concreetheid doet weldadig aan. Zonder te speculeren over de parousie verwacht hij wel iets te zullen beleven, wat hij niet beleven zal; maar de teleurstelling daarover gaat in overgave over [72]). Zijn laatste manuscript eindigt met:

„Schreibe: Selig sind die Toten
Welche sterben in dem Herrn" [73]).

Ook Kohlbrugge moet genoemd worden.

Mevr. Moltman schrijft over Kohlbrugge's eschatologie: „Indem das Interesse an der Geschichte zurücktritt, wird auch die Zeit ungeschichtlich und nicht mehr nach ihrem Ablauf, sondern nach ihrem ideellen Wert bemessen". Oude en nieuwe tijd zijn — zoals oude en nieuwe mens — functionele begrippen, die vanuit de rechtvaardiging gewaardeerd worden. Niet alleen als het om de heiligung gaat („habt eure Glieder getötet"!) maar ook als het om de eschatologie gaat wordt de imperatief aoristi als perfectum vertaald: „Gekommen sei Dein Königreich". „Die Eschatologie wird zu einem überflüssigen Glaubensartikel, der sogar die Rechtfertigungslehre verdunkeln kann". De nieuwe hemel en aarde worden niet toekomstig gedacht, maar zij zijn de gemeente

---

[65]) A. Bertholet, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1899, 10.
[66]) id., 11.
[67]) id., 13.
[68]) id., 14.
[69]) id., 16—18.
[70]) Barth, Die Evangelische Theol. im 19 Jhrh., 5. Zie over Blumhardt: Barth, Die Protest. Theol. im 19 Jhrh., 597; G. J. Heering, a.w., 61.
[71]) cf. E. Schick, Vom Zustand nach dem Tode, ^{2}1944, 26, 34.
[72]) cf. J. A. Schreuder, Uit het leven en werk van J. C. Blumhardt, 1949, 87 v.
[73]) id., 103.

Gods. „Die Erwartung eines realen Eschaton lenkt von der vollkommen in Christus offenbarten Gerechtigkeit Gottes ab . . ." [74]). Natuurlijk weet mevr. Moltman wel, dat Kohlbrugge het historische van de openbaring en de futurische werkelijkheid van de eschatologie niet loochent; maar zij bedoelt, dat deze noties bij hem niet fungeren en noemt hem daarom een voorloper van alle hedendaagse onthistoriseren en onteschatologiseren. Is dit juist? Doordat Kohlbrugge de aflegging van de oude en het aantrekken van de nieuwe mens in Christus' kruisiging en opstanding geschied laat zijn, wordt de mens door hem als met Christus gelijktijdig beschouwd; en omdat bij hem alle nadruk valt op dit identificeren van de mens met de geschiedenis van Christus, kunnen wij hier over onthistorisering en tijdloosheid spreken, desnoods over mystiek, al beschuldigt men hem ten onrechte van „Lampeaans mysticisme" [75]). Maar mevr. Moltman wekt de indruk dat zij aan Bultmann denkt, als zij Kohlbrugge een voorloper van het hedendaagse onteschatogiseren noemt; zij spreekt in één adem over ontmythologiseren. Maar de achtergrond is bij Kohlbrugge toch wel volkomen anders dan bij Bultmann [76]). Er is meer aanleiding om met Rasker te vragen naar een analogie met de realised eschatology van Dodd [77]), of om in verband met de wending van historie tot Woord te zeggen: „men meent hier Kierkegaard te lezen, die ons duidelijk wil maken, dat iedere discipel tijdgenoot van Jezus moet zijn" [78]). In de preken van Kohlbrugge wordt de toekomst niet overgeslagen. In de laatste preek uit de bundel „Festpredigten" zegt hij: „Hoe komt gij die stad in, die zo hoog ligt? . . . Op engelenwagens! Hij zelf zet mij daarop — en dan geen tranen meer!" In zijn „Catechismus" geeft hij op de vraag: „Wanneer begint het ongestoorde genot van het eeuwige leven?" ten antwoord: „Als wij van hier gaan" [79]) en bij Zondag 11 merkt hij op: „Daarom is dit het bestendig gebed der gemeente: Ja kom, Here Jezus!" [80]).

Ook in ons land zijn er „outsiders".

Dr. van Oyen noemt De la Saussaye Sr. en Gunning „voorlopers" van de hernieuwde belangstelling voor de eschatologie [81]). Voor de eerstgenoemde betekent het eeuwige leven, dat door de verzoening in Christus de mens de goddelijke natuur deelachtig wordt [82]). Voor Gunning is dit citaat typerend: „ . . . de Gemeente draagt door den Heiligen Geest de zekerheid in zich, welke door hare eschatologie verklaard wordt, dat de levenswet, die haar beheerst, eens zal blijken de levenswet des ganschen heelals te zijn, omdat het leven dat zij

---

[74]) E. Moltman-Wendel, Theologie und Kirche bei H. F. Kohlbrugge, 1957, 22—24.
[75]) cf. Th. L. Haitjema, De richtingen in de Ned. Herv. Kerk², 134.
[76]) cf. A. J. Rasker, Een nieuwe visie op Kohlbrugge? in: Woord en Wereld, 172.
[77]) id., 171, noot 5.
[78]) O. Noordmans, Kohlbrugge, Festpredigten, in: Kerkelijke Klassieken, 376.
[79]) Kohlbrugge, H. Catechismus, ⁵1900, 126.
[80]) id., 109.
[81]) H. v. Oyen, Eschatologie in de theologie van onzen tijd, in: Onder eigen Vaandel, 1940, 199.
[82]) Vele verschillen worden opgesomd door J. H. Semmelink, Prof. Dr. J. H. Gunning, zijn ontwikkelingsgang en zijne beginselen, 1926. Het grondgeheimenis der dogmatiek is voor De la Saussaye de schepping, voor Gunning de herschepping; daardoor is Gunning ascetischer.

ontving het normale leven is" [83]). Omdat hij Jezus Christus als het middelpunt van het belijden der Kerk ziet, komt hij er vooral in zijn laatste jaren toe, om van dááruit grote nadruk te leggen op de toekomst des Heren. „Wij zijn diep overtuigd, dat, evenals in de eerste eeuw de geheele geloofsbelijdenis als met rugwaarts gaande beweging van de eschatologie uit gevormd werd, de vernieuwing onzer dogmatiek en prediking welke de eisch dezes tijds is, ook van de eschatologie zal moeten uitgaan" [84]).

Dit ligt anders dan bij De la Saussaye. In diens theologie past de zienswijze, dat de Logos mens geworden zou zijn, ook als er geen zonde geweest was [85]). Eschatologisch is hij vooral in zijn *preken,* maar terecht betreurt Haitjema het, dat hij „deze eschatologische cirkel zo weinig voor zijn dogmatische gedachtenwereld heeft aangewend", zodat hij gevaar loopt de voleindigingsgedachte te „verphilosopheren" en onder invloed van de ontwikkelingsgedachte het kritisch gehalte van de eschatologie te doen kwijnen, al is er ook invloed van Da Costa te bespeuren, wanneer hij Israël tekent als het volk van de verwachting[86]).

Bij Gunning is het klimaat bijbelser, al krijgt de eschatologie bij hem ook niet altijd de kans zich bijbels te doen gelden. Gunning gelooft dat een hogere lichamelijkheid in ieder christen gelegd is als een kiem, die moet uitgroeien tot de heerlijkheid van het nieuwe leven. Hij stelt de nieuwe mens *in* de mens, en deze anticipatie staat hem in de weg bij zijn drang naar het eschatologische [87]). Hij is eigenlijk „theosoof", als hij de grondbegrippen van de Bijbel omtrent tijd en eeuwigheid en leven systematisch wil samenvoegen in een „heilige philosophie" [88]). Maar telkens overwint de drang naar het eschatologische: „De eschatologie bestaat daarin, dat wij in alles het licht zien, en daarvoor reden hebben" [89]). En juist in de eschatologie keren wij terug tot het heerlijke gewone leven [90]).

8. *Rothe en Ritschl*

Volkomen in de geest van de 19e eeuw overheerst bij Rothe en Ritschl de gedachte, dat het Rijk Gods „innerweltlich" is.

Het merkwaardige in deze „immanente" visie is volgens Berkouwer „dat ze niet een „Endgeschichte" uitsluit, maar in de toekomst gaat het toch primair om de continuïteit" [1]). Dat blijkt duidelijk bij Rothe. Voor de voleinding van de wedergeboorte van het hier op aarde zich vormende geest-organisme is volgens hem een soort „Nacharbeit im Jenseits" nodig, in een dodenrijk, waarin het individu zichzelf reinigt tot een lichtwezen òf zijn afwenden van God en zijn demonisering voortzet. De Wederkomst van Christus brengt de vernietiging

---

[83]) J. H. Gunning, Het geloof der gemeente als theologische maatstaf des oordeels in de Wijsbegeerte van den godsdienst, 1890, II, 71.
[84]) id., De prediking van de toekomst des Heeren, 1888, 87.
[85]) cf. Bavinck, De Theologie van Dr. D. Chantepie de la Saussaye, 43 v.
[86]) Haitjema, a.w., 64.
[87]) id., 71, cf. 78.
[88]) id., 74.
[89]) Gunning, a.w., Stelling V.
[90]) id., 87.
[1]) Berkouwer, De Wederkomst van Christus I, 27 noot 90.

der demonen; dan komt het duizendjarig rijk op aarde, waarna nòg eens een verandering plaats vindt: alle materie wordt verwoest, maar „die Kontinuïtät der Schöpfung bleibt undurchlöchert" [2]). Het gaat hier om „die durch Gott bewirkte Entwicklung der Kreatur aus sich selbst heraus". Hij ziet overal een steeds voortschrijdend proces: bij Christus „eine stetige Menschwerdung Gottes und eine stetige Gottwerdung des Menschen" [3]). „Erst wenn er (Christus) die Menschheit, sie aus der Materie in den Geist umzeugend, in der Vollzahl der ihren Begriff erschöpfenden menschlichen Individuen vollständig sich selbst angeeignet hat, ist die Menschwerdung Gottes in ihm aufschlechthin abschliessende Weise vollendet" [4]). Al gebruikt hij bijbelteksten, zijn beschouwing is „rein spekulativ" [5]) en bewijst hoe de ontwikkelingsgedachte nooit een brug kan slaan van tijd naar eeuwigheid, zoals hij dat probeert door een oneindige reeks werelden aan te nemen. „Weil der Entwicklungsgedanke keinen völligen Abschluss zulässt, sollen wenigstens die einzelnen Weltkreise in sich abgeschlossen sein" [6]). Hij weet eigenlijk niet hoe hij ontwikkeling en eeuwigheid verbinden moet.

Ritschl schrijft: „Das Reich Gottes stellt die geistige und sittliche Aufgabe der in der christlichen Gemeinde versammelten Menschheit dar" [7]). Dat hij in de werkzaamheid van Christus de openbaring van God ziet, betekent alleen, dat hij daarin de hoogste absolute waarde ziet [8]).

Ritschl ziet het rijk Gods als een rijk van zedelijke waarden, dat door de mens moet worden gerealiseerd, dat innerweltlich is: de tegenover de natuur zich handhavende cultuurgemeenschap [9]). Maar zelden heeft hij het over het eeuwige leven in de toekomst: „Der christliche Glaube, welcher aus der Versöhnung durch Christus des ewigen Lebens gewiss ist... richtet sich an der Hoffnung auf, dass die Vollendung des Reiches Gottes als des höchsten Gutes unter Bedingungen bevorsteht, welche über die erfahrungsmässige Weltordnung hinausliegen" [10]). Onder invloed van Kaftan ziet Ritschl later het Rijk Gods niet alleen als het hoogste zedelijke doel, maar ook als het hoogste religieuze goed [11]). De eeuwigheid ziet hij in tegenstelling tot oneindigheid en tijdloosheid als de macht van de geest over de tijd [12]). Het eeuwige leven is een synoniem voor zijn hoofdgedachte van de geestelijke wereldheerschappij van de christen: „Ewiges Leben im Sinne des Christentums ist die im Bereich der göttlichen Gnade mögliche geistige Selbständigkeit" [13]). De eeuwigheid van God is niet Zijn beginloos en eindeloos bestaan, maar Zijn onveranderlijke

---

[2]) Barth, a.w., 552. Cf. G. Hoffmann, Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie, 1929, 10—14.
[3]) Rothe, Theol. Ethik, ²1871, par. 538, III, 140.
[4]) id., par. 554, III, 158.
[5]) Hoffmann, a.w., 10.
[6]) id., 13.
[7]) Ritschl, Unterricht in der Chr. Religion², par. 8, 6.
[8]) cf. K. Leese, a.w., 68.
[9]) cf. bijv. Stange, a.w. 1; Bavinck, a.w., IV, 703. Holmström, a.w., 61 v.; G. J. Heering, a.w., 51 v.
[10]) Ritschl, a.w., par. 76, 70.
[11]) cf. Holmström, a.w., 68.
[12]) Ritschl, Die chr. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, III⁴, (1895), 223.

wil ten aanzien van de voleinding van Zijn Rijk [14]). De uiteraard steeds weer gestelde vraag is: heeft hij wel oog voor het eeuwige leven als gave en als toekomst? Het is wel zeer zwak, als Dubois op die vraag antwoordt: „Il est possible que, sur ce point, Ritschl n'ait pas tenu assez compte du caractère eschatologique du royaume de Dieu, tel que Jésus-Christ l'a prêché et que les apôtres l'ont attendu, mais ce n'est qu'un détail..." [15]).

Ziet Ritschl wel afstand tussen Gods Rijk en de wereld? Hij wil ongetwijfeld het onderscheid tussen God en wereld in het oog houden. Wanneer aan God het predicaat „eeuwigheid" toekomt, „so verbietet es sich, von Ewigkeit der Welt zu reden". Wel neemt hij aan, dat God de in-elkaar en over-elkaarheen-grijpende werkingen die — zij het ook als „Annäherung" tot het Godsrijk leiden, „in der Zeit verursacht" en wel „in einem gewaltigen Zeitabstand" [16]). Volgens Heering wordt de afstand tussen de wereld en Gods Rijk wel erkend, maar te weinig scherp gezien. Door een te zwakke transcendentie-gedachte komen de begrippen Heilige Geest en Herschepping niet voldoende tot hun recht [17]).

Ritschl en zijn school vervluchtigen de eschatologie, maar door het Württembergse biblicisme komt er enig tegenwicht bij Häring, Traub en Kaftan, van wie laatstgenoemde duidelijk uitspreekt, dat de christelijke hoop de *voleinding* omvat van het eeuwige leven, dat de gelovige nu reeds bezit [18]), hoewel slechts *enkele* bladzijden van zijn uitvoerige dogmatiek aan de eschatologie worden gewijd.

Dat blijft de eind-indruk: de 19e eeuw gaat grotendeels aan de betekenis van het eeuwige leven voorbij.

---

13) id., 477.
14) id., 282.
15) Dubois, a.w., 110.
16) Ritschl, a.w., III, par. 34 en par. 37.
17) G. J. Heering, a.w., 55, 53.
18) J. Kaftan, Dogmatik[3], 648.

IV. BESCHOUWINGEN OVER HET EEUWIGE LEVEN IN HET BEGIN VAN DE 20e EEUW

1. Nieuwe filosofische tijdsbeschouwingen

Ook in onze eeuw staan de theologische opvattingen over de verhouding van tijd en eeuwigheid onder de invloed van het wijsgerig denken. Daarom willen wij beginnen met een kort overzicht over de nieuwe filosofische tijdsbeschouwingen.

a. Bergson

Eén van de prominenten uit de levensfilosofie is Bergson, die de stabiele mathematische tijdsopvatting bestrijdt.

Polak zegt, dat Bergson niet de eerste is door wie een nieuwe dimensie aan de tijd wordt toegevoegd. Hij wijst dan op „The Time Machine" (1895) van Wells, waarin de auteur zijn held door de tijd laat vliegen, naar believen vooruit of achteruit, — en op „Men like Gods" (1923), waarin dezelfde schrijver de auto van de hoofdpersoon van de rijweg af in een andere tijdruimtelijke dimensie laat vallen, om te belanden in een bewoonde sterrenwereld die tezelfdertijd de aarde honderdduizenden jaren in tijd vooruit is [1]). Maar hier spelen geheel andere factoren een rol dan bij Bergson, al is het te begrijpen, dat Polak hier een paralel ziet. In de utopische fantasieën van Wells e.a. wordt de tijd als een belemmering gevoeld, zonder dat de oplossing gezocht wordt in tijdloosheid zoals in de mystiek; de held blijft onderworpen aan opeenvolging van momenten, maar hij is niet gebonden aan de kalender-tijd. Dat wijst niet op de „toevoeging van een nieuwe dimensie aan de tijd" als anticipatie op Bergson, zoals Polak zegt; want reeds in oude tijden ontbreekt in allerlei sprookjes en sagen de gebondenheid aan de kalender-tijd, en Wells past dit gegeven toe op zijn eigen manier.

Wel kunnen wij James met Bergson in verband brengen. James poneert de van het bewustzijn onafhankelijke realiteit van de tijd, maar geeft toe dat deze eerst vanuit het subjectieve tijdsbewustzijn gemeten kan worden [2]). Men kan spreken over „een angelsaksische afkeer van het a priori" [3]). Bergson gaat verder op deze weg.

Men zou volgens Van Holk zijn filosofie als tijdsfilosofie kunnen plaatsen tegenover een ruimte-filosofie, want ruimte is rust en tijd is beweging [4]).

---

[1]) Polak, a.w., 160.
[2]) W. James, Principles of psychology, I, hoofdstuk „Time".
[3]) H. J. Heering, De religieuze toekomstverwachting in het bijzonder in de Amerikaanse theologie, 1937, 140.
[4]) L. J. van Holk, De betekenis van Bergson voor de philosophische theologie, 1921, 35—36. Zie verder over Bergson in dit verband: Volkelt, a.w., 88 vv.; Bremer,

Bergson bestrijdt Kant die tijd en ruimte als twee aanschouwingsvormen a priori naast elkaar stelt. Bergson ziet tijd en ruimte niet als voorwaarde, maar als resultaat van ervaring. De ruimte vat hij kwantitatief op, de tijd kwalitatief. Hij maakt een scherp onderscheid tussen de uitwendige fysische tijd en de onmiddellijk beleefde duur. Men kan met Volkelt zeggen, dat Bergson de „durée" typeert als een eeuwigheid van het leven [5]). Deze ware tijd draagt een vitaal, psychisch, dynamisch karakter, en de empirische tijd is niets anders dan een misvorming en veruiterlijking daarvan. De klokketijd is eigenlijk geen tijd. Bremer wijst in verband met de „durée réelle" op Augstinus' opmerking over drie tijden: het tegenwoordige van het verleden, het tegenwoordige van het tegenwoordige en het tegenwoordige van de toekomst [6]). Inderdaad heeft het zin om dit te vergelijken met Bergsons waarneming „sub specie durationis", al zijn de achtergronden anders. Bergson beschouwt „l'intuition de la durée" als het centrale van zijn leer. Alles is aan de gang. L'univers dure [7]). Alles wordt gaandeweg veranderd. Het voortbestaan wordt zéér waarschijnlijk, als het mentale leven zich van het hersenleven loswikkelt. Het bewustzijn overschrijdt het organisme; de ziel overleeft het lichaam [8]).

Bergsons invloed is bijzonder groot; hij wordt bejubeld en bestreden [9]). Hij hield lezingen tot in Engeland en Amerika; de Amerikaanse theologie beschouwt hem niet zelden als leidsman [10]). Russell oefent scherpe kritiek op zijn tijdsbegrip [11]). Hugenholtz wil Bergsons durée vangen in zijn tweede tijdsvorm, de vitale tijd [12]). Gunn noemt Bergson even subjectief als Kant [13]). Bergsons invloed is duidelijk te bespeuren in de opmerking van Gent: „Die Mathematik ist eben der Todfeind der echten Zeit" [14]). Sartre verwijt aan Bergson dat deze met het poneren van de durée als een „multiplicité d'interpénétration" van de opeenvolgende delen van de beweging nog niet de tijd als synthese van verleden, heden en toekomst verklaart zolang hij niet ingaat op de vraag naar de structuur van deze „interpénétration" en aantoont welke de eigen zijnsstructuur van een wezen is, die dat wezen in staat stelt te duren: verleden, heden en toekomst te hebben [15]). Heidegger probeert wel op deze problemen nader in te gaan; maar in elk geval kunnen wij zeggen, dat Bergson, Spengler, Heidegger, Einstein en Minkowski één gemeenschappelijke trek hebben: het parallelisme tussen tijd en ruimte is opgeheven. Bergson laat zien dat de schijn-

---

a.w., 62 vv.; Spier, a.w., 40—42; Masselink, a.w., 72; Wolf, a.w., 216 vv.; G. J. A. Jonker, Studies en voordrachten, 1924, 47—83; G. J. Heering, a.w., 182 vv.; Gunn, a.w., 244 vv.

[5]) Volkelt a.w., 89.

[6]) Bremer, a.w., 72 v., n.a.v. Augustinus, Conf. XI, 20.

[7]) H. Bergson, L'évolution créatrice, 1934, 11.

[8]) cf. Wolf, a.w., 229; Jonker, a.w., 72.

[9]) Voorbeelden bij: Jonker, a.w., 47 v.

[10]) H. J. Heering, a.w., 140.

[11]) cf. J. de Groot, a.w., 9.

[12]) Hugenholtz, a.w., 101—114.

[13]) Gunn, a.w., 252.

[14]) W. Gent, Raum-und Zeitphilosophie und das Problem der Zeit, 91.

[15]) cf. A. F. van Leeuwen, S. J., Tijd en eeuwigheid, in: Alg. Ned. Tijdschr. voor Wijsbegeerte en Psychol., 1947—'48, 249.

bare gelijksoortigheid van tijd- en ruimte-lijn berust op onze verkeerde mening dat wij de tijd met een horloge kunnen meten zoals de ruimte met een meetstok [16]).

Jonker meent, dat er in Bergsons filosofie plaats is voor geschiedenis en een openbaring Gods in de geschiedenis, en hij eindigt zijn referaat over Bergson met de opmerking, dat het „élan vital" vlees is geworden en altijd weer belichaamd wordt in de belijdenis: dit is het eeuwige leven, dat zij U kennen [17]). Uiteraard is het niet zijn bedoeling te doen alsof Bergsons „élan vital" hetzelfde zou zijn als het bijbelse eeuwige leven. Maar ongetwijfeld is Bergson een stimulans voor een nieuw denken over tijd, eeuwigheid en leven.

b. Scheler

Een volgend levensfilosoof die veel over tijd en eeuwigheid nadenkt is Max Scheler. Hij ziet boven alle tijd de Eeuwige als de oneindige Geest, die juist *krachtens* Zijn eeuwigheid in *elk* tijd-punt van de zich niet herhalende geschiedenis eenvoudig en ongedeeld kan ingaan, zonder dat daarbij Zijn eeuwigheid gekrenkt wordt. Gods „eeuwigheid" betekent: „dass Gott als „überzeitlich" in ganz beliebiger Weise auch innerzeitlich sein kann . . ." [18]).

Hij wil aantonen „wie aus den Quellen des Geistes im Menschen, in denen Göttliches und Nurmenschliches zusammenströmt, der Forderung der Stunde zu genügen sei, so dass eine „Vita nuova" denen wieder möglich werde, die am tiefsten an dieser Zeit gelitten und gekrankt haben" [19]).

Hij wil in de individuele „Forderung der Stunde" „die leise Stimme der Ewigkeit" horen. „Das wahre Ewige schliesst nicht die Zeit von sich aus, liegt nicht neben ihr — es umfasst auf zeitlose Weise der Zeiten Inhalt und Fülle mit und durchdringt sie in jedem ihrer Augenblicke." Het Eeuwige is geen *asyl*, geen „Geschichtsflucht" in de mystiek van het bovenhistorische of in de idylle van de naasthistorische of benedenhistorische lust van het ogenblik [20]). Een analogie van het Eeuwige van de Geest vinden wij bij de mens: *geschiedenis* is een drang tot natuurlijke vereeuwiging [21]). Hij ziet de zondeval als een altijd en overal voorhanden tendens in het wereldgebeuren, maar toch ook als een historische gebeurtenis, zodat bijv. Van Senden hem maar half aanvaarden kan [22]).

c. Driesch

Driesch betoogt, dat bij het aannemen van de continuïteit van tijd en worden ook het oerfeit van het lijden, de tweespalt, het dualisme van totaliteit en niet-totaliteit als blijvend moet worden aanvaard. Een tweede mogelijkheid is: ik ben na mijn dood als wetend wezen uitgeblust. Een derde mogelijkheid is: ik ga in het Bovenpersoonlijke op, maar weet dat ik er een deel van ben; de tijd

[16]) cf. Heim, a.w., 547.
[17]) Jonker, a.w., 83.
[18]) M. Scheler, Gesammelte Werke, V, Vom Ewigen im Menschen, [4]1954, 188.
[19]) id., 7.
[20]) id., 8.
[21]) id., 189.
[22]) Van Senden, a.w., 28.

eindigt voor mij; de dood is een worden in wat niet-tijd maar toch niet niets is. Als Driesch de betekenis van de *tijd* bespreekt, noemt hij als mogelijkheid: dat „ik" er na mijn dood kan zijn, wel niet in de ruimte, maar toch *voor eeuwig in de tijd* of dat wat „tijd" kan betekenen als werkelijke relatie-eenheid. Is de tijd niet oneindig naar „voren" en naar „achteren" en kan dit ook niet gelden voor zijn metafysisch correlaat? Hij bedoelt, dat het werkelijke meerdere trappen zou kunnen bezitten met betrekking tot tijd en ruimte, waarvan de onze één bepaalde soort is [23]). Dat de neo-vitalisten zoals Driesch de onherleidbaarheid van het leven erkennen, is ook voor de visie op het eeuwige leven van betekenis [24]).

d. Spengler

Ook Spengler beschouwt de tijd als een oerfenomeen van de vitaliteit. In „Der Untergang des Abendlandes" maakt hij telkens paradoxale opmerkingen over de tijd [25]). Hij voelt de tijd vooral als „Schicksal", niet omkeerbaar. Zijn pathos is een gevolg van het combineren van een toekomst waarvan de mogelijkheden nog open liggen, met een vooruit vaststaand verloop daarvan [26]). Door Bergsons leer van de onmiddellijke ervaring van de voorbijgaande tijd wordt het stabiele wereldbeeld van de ruimtelijke dimensie tot een fictieve schijnwereld gedegradeerd; dezelfde tendens is er bij Spengler, al is bij Bergson de durée-theorie met een nieuwe vrijheidsleer verbonden, terwijl bij Spengler de niet-omkeerbaarheid van de tijd met een fatalistische levensangst samenhangt. Heim zegt, dat zoals bijv. het religieus socialisme optimistisch de tijd-lijn laat doorlopen, Spengler dit op pessimistische wijze doet [27]). Ook Spengler bevordert de zwenking naar het existentiële denken [28]).

e. Volkelt

In het begin van onze eeuw verschijnen verschillende studies over het tijdsprobleem. Benussi wil in zijn boek over de psychologie van de tijdsopvatting alleen „ermitteln, durch welche inneren Geschehnisse die verschiedenen Beziehungen zwischen subjektiver, erfasster und objektiver, tatsächlicher Zeit ermöglicht werden" [29]). Frischeisen-Köhler wil alleen het elementaire bewustzijn bespreken [30]). Volkelt analyseert met name „das Zeiterlebnis" [31]), vooral i.v.m. de „Selbststetigkeitsgewissheit des Ich" [32]), en niet de tijdvoorstelling. Hij gaat ervan uit: „... zum Zeitlichen gehört der Eindruck des Transsubjektiven nicht (bij de ruimte wel) als eine wesentliche Seite. Wenn Kant den Raum als die Form des äusseren, die Zeit als die des inneren Sinnes bezeichnet,

---

[23]) cf. bijv. Wolf, a.w., 241—243.
[24]) cf. bijv. P. J. van Leeuwen, a.w., 224.
[25]) cf. bijv. Volkelt, a.w., 93.
[26]) cf. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, inleiding.
[27]) Heim, a.w., 541.
[28]) cf. Masselink, a.w., 69.
[29]) V. Benussi, Psychologie der Zeitauffassung, 1913, 5.
[30]) M. Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit, 1912, 202 vv.
[31]) J. Volkelt, Phänomenologie und Metaphysik der Zeit, 1925, 7.
[32]) id., bijv., 23.

so zielt dies im Grunde auf diesen Unterschied hin" [33]). Hij toont aan „dass für die Zeit-Gegebenheit das Problem der Teilbarkeit ins Endlose überhaupt nicht besteht" [34]). Dat is dan een fenomenologische conclusie, waarmee het probleem niet opgelost wordt, maar verschoven naar de metafysica. Hij constateert verder: „So ist also die Zeitgegebenheit *daraufhin angelegt,* dass in ihr das Ich sich festhalten und so zeitüberwindend werden könne" [35]).

Hoezeer Volkelts visie ook beheerst wordt door het feit, dat hij fenomenologisch te werk gaat, hij bestrijdt toch Kants fenomenalisme dat een van ons bewustzijn onafhankelijk bestaan van de tijd uitsluit [36]). Men kan volgens hem niet zeggen: de transsubjectieve tijd heeft nog een geheel onbekende dimensie: „Hier gibt es nur ein einfaches Entweder-Oder: *entweder* hat die transsubjektive Zeit dasselbe Wesensgefüge wie die von uns erlebte Zeit, dann führt sie mit Recht den Namen „Zeit"; *oder* das der erlebten Zeit transsubjektiv Entsprechende weist ein anderes Wesensgefüge auf als die Zeitgegebenheit; dann hat es keinen Sinn, dieses Gebilde überhaupt noch „Zeit" zu nennen" [37]). Wij gaan op deze beschouwingen verder niet in maar willen nog wel even letten op wat hij schrijft over „Anfang und Ende der Zeit". Het hoofdstuk, dat deze titel draagt, wil hij „als blossen Versuch" beschouwd hebben. „Je nachdem man die Zeit als seit jeher laufend und ins Endlose weiterfliessend oder als nach rückwärts durch Nicht-Zeit begrenzt und als irgendeinmal ein Ende nehmend ansieht, wird unser Weltbild, unsere Vorstellung von Gott und seinem Verhältnis zur Welt, unsere Überzeugung von der Entwicklung der Welt und im besonderen der Menschheit von wesentlich anderer Art" [38]). Dat is het nu juist wat wij op Volkelt en vele anderen tegen hebben: het tijdsbegrip bepaalt de voorstelling van God, inplaats van dat de openbaring van God de visie op de tijd bepaalt. Buiten deze openbaring kan men alleen maar moe worden van het denken over ondenkbare „mogelijkheden". Zo begint Volkelt eerst ongeveer in de geest van Aristoteles te redeneren: „Ein Jetzt, dem kein Nachher folgen würde, hätte die Jetzt-Natur verleugnet. So wahr das Jetzt fliessende Grenze ist, so unmöglich ist es, dass mit einem bestimmten Jetzt plötzlich die Zeit zu Ende sein könnte" [39]). Zo schijnt alles zeer eenvoudig te zijn. Maar hij moet nu wel verder redeneren: „... eine sich immer weiter ins Endlose dehnende Zeit wäre ein Sein, das niemals seine Erfüllung fände, nie ein Ganzes würde" [40]). En dat is ook weer ondenkbaar. Geen wonder — aldus Volkelt — dat vele filosofen laten blijken hoe deze vragen hen werkelijk „gequält" hebben [41]). Denken buiten Gods openbaring om is een zeer kwellende bezigheid. Het is een tegenspraak voor ons denken, vervolgt Volkelt, dat wij enerzijds moeten zeggen: „eine anfangende und aufhörende Zeit erscheint als eine hinten

[33]) id., 12.
[34]) id., 53.
[35]) id., 97.
[36]) id., 141.
[37]) id., 149.
[38]) id., 155 v.
[39]) id., 157.
[40]) id., 159.
[41]) id., 155.

und vorn abgerissene Zeit. Das Bruchstückartige soll durch die Grenzenlosigkeit vermieden werden . . .", en anderzijds: tijd zonder begin en eind zou nooit tot vervulling komen [42]). En dan stapt hij plotseling met een verbazingwekkend gemak over de moeilijkheden van het „enerzijds" heen door te zeggen: dus moet Von Hartmann gelijk hebben, die stelt, dat een lege tijd niet bestaan kan en dat het tegenwoordige wereldproces een begin en een eind heeft [43]). Het blijkt nu wel duidelijk hoe Volkelt nog geheel onder invloed staat van eleatisch-platonische gedachten: alleen op grond van een tijdloos of boventijdelijk zijn kan er een sfeer van tijdelijk gebeuren wezen. Hij redeneert vanuit de stelling: er *moet* een begin en een einde van de tijd zijn, *dus* er moet ook een boventijdelijk en bovenruimtelijk Oerwezen zijn. „Wer Anfang und Ende der Zeit gelten lässt, muss sich das zeitlose Urwesen als sich in zeitlosem Wirken betätigend, als zeitlos zu bestimmten Wirken heraustretend vorstellen" [44]). Wij laten een tijdsbegrip gelden en God heeft Zich daarbij aan te passen! Dat hij zo'n nadruk legt op de tijdloosheid van het Oerwezen, komt vooral voort uit zijn overigens gerechtvaardigd verzet tegen de idee van een *wordende* God. De tijd berust op een „Urschau" van het Oerwezen en duurt dus zolang die „Urschau" duurt en kan dus eindigen — en eventueel later (!) opnieuw beginnen. Het voortbestaan na de dood heeft derhalve *niet* „eine zeitliche Erstreckung" [45]). Maar als bij het ophouden van de tijd *alles* ophoudt, dan is alles zinloos. Daarom gaat hij verder: „Aber in der überzeitlichen Ordnung des Geistes findet das hier auf Erden von der Menschheit Errungene seine weitere Verwertung" [46]). Hij eindigt met: „Wenn man das Überzeitliche als das Ewige bezeichnet, darf gesagt werden: das zeitliche Geschehen erhält seinen Sinn erst durch Einordnung in das ewige Geschehen" [47]). Opvallend mild oordeelt Spier, dat Volkelts boek „één van de beste" is die in de moderne tijd over dit onderwerp verschenen zijn [48]).

Wij noemen nog even het boek van Gunn. Hij geeft een breed historisch overzicht over de wijsbegeerte van de tijd, maar komt in zijn slothoofdstuk niet veel verder dan Volkelt. „Time is a real feature *within* the Universe" [49]). De tijd is in het universum, niet het universum in de tijd. Existentie als „Total Reality" omvat verleden, heden en toekomst als één continuum. Dit „Geheel" is zelf niet in de tijd en dus in deze zin tijdloos. Dat alleen de Schepper eeuwig is, komt hier niet tot zijn recht.

f. Einstein

Dat de stabiele mathematische tijdsopvatting wordt bestreden hangt ook samen met Einsteins theorieën [50]). De relativiteitstheorie noodzaakt tot de

42) id., 161.
43) id., 162, n.a.v. E. von Hartmann, Kategorienlehre, 100 vv.
44) id., 173.
45) id., 194.
46) id., 198 v.
47) id., 200.
48) Spier, a.w., 51.
49) J. A. Gunn, The Problem of Time, 411.
50) cf. Heim, a.w., 547; Masselink, a.w., 72; Holmström, a.w., 183; de Tollenaere, a.w., 113; Bremer, a.w., 52—61.

conclusie dat de tijd geen onafhankelijk zijn heeft buiten de ordening der gebeurtenissen, waardoor wij de tijd meten. „Jeder Bezugskörper ... hat seine eigene Zeit" [51]). Naar aanleiding van de theorieën van Minkowski merkt Heering op: „Doch wel blijkt met de notering van den tijd als vierde dimensie het eigen karakter van dien tijd — zijn verloop, onomkeerbaarheid e.a. — onvoldoende tot uiting te komen. Er is tijdruimtelijke samenhang, maar daarbinnen behoudt de tijd zijn eigen functie. Men kan de dingen verplaatsen, maar niet vertijden" [52]). Volgens Volkelt gaat het niet, zoals Einstein meent, om de relativiteit van de gelijktijdigheid als zodanig, maar alleen om de relativiteit van ons *meten* van de gelijktijdigheid [53]). Vogtherr wil de absolute gelijktijdigheid redden als wijsgerige instantie, als een apriori van de geest [54]). Hij redeneert langs Einstein heen. Alkemade zegt, dat de algemeen-menselijke uitspraken over gelijktijdigheid de gelijktijdigheid van gewaarwordingen en de uitspraken van de fysica (absolute gelijktijdigheid bestaat niet) de gelijktijdigheid van gebeurtenissen betreffen, zodat zulke uitspraken elkaar nooit zullen treffen en de tegenspraak schijnbaar is [55]). Wij kunnen op deze kwesties hier uiteraard niet ingaan. Het is ons er om te doen aan te tonen, hoe totaal nieuwe tijdsbeschouwingen het denken gaan beheersen. Bovendien: doordat het natuurwetenschappelijk dogmatisme aan het wankelen is gebracht, krijgt de filosofie meer vrijheid om vanuit de ervaring over de tijd te denken, waar de theologie dan weer aanknopingspunten in vindt.

g. Carrell

Carrell geeft interessante beschouwingen over „de inwendige tijd". Onder invloed van Bergson schrijft hij aan de tijd een eigen realiteit toe. Hij ziet tijd als een specifiek kenmerk van elk voorwerp. Hij maakt onderscheid tussen fysiologische en psychologische tijd, beide een aspect van onszelf. Hij wil een oplossing zoeken voor het vraagstuk van de verlenging van ons leven door verdieping van inzicht in de mechanismen van de fysiologische duur [56]).

h. Hugenholtz

Onder invloed van Klages en R. Steiner schrijft de medicus Hugenholtz een volledige tijdsleer in 1938. Hij wil een brug slaan tussen geneeskunde en wijsbegeerte terwille van de psychiatrie [57]). Hij ziet als eerste openbaringsvorm van de tijd: het na-elkaar van de dingen, als tweede tijdsvorm: die van het levende gebeuren, het begin van de eigen tijd van het levende, als derde: de tijd eindigt in het moment, als vierde: de ontwikkeling, de verandering van het eendere. Laatstgenoemde bewegingsvorm is door de dood begrensd, maar niet als einde, doch als begin [58]). Hij onderscheidt dus de levenloze, levende,

---

[51]) A. Einstein, Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie, [10]1920, 18.
[52]) H. J. Heering, a.w., 137.
[53]) Volkelt, a.w., 138.
[54]) Vogtherr, Das Problem der Gleichzeitigkeit, 1933.
[55]) Alkemade, Het probleem der „gelijktijdigheid", in: Alg. Ned. Tijdschr. voor Wijsbegeerte en Psychologie, 1947—'48, 150.
[56]) A. Carrell, Man, the Unknown, 1935, hoofdstuk V.
[57]) P. Th. Hugenholtz, Over tijd en tijdsvormen, 1938, 2.
[58]) id., 4—13.

spontaan-bewuste en door ontwikkeling bepaalde na-elkaar reeks. Dat hij vier keer van „*na* elkaar" spreekt, is wat onduidelijk; maar later maakt hij onderscheid: de fysieke (één-dimensionaal, richting toekomst-verleden, begint bij dode dingen, verhouding van de dingen: na elkaar), vitale (begint bij planten; een plant kan alleen vergaan, niet sterven, —verhouding: voor elkaar), animale (vernietigt de vitale tijd door het moment, begint bij de dieren, verhouding: in elkaar) en de humane tijd (ontwikkeling, innerlijk, vrijheid — begint bij de mens, verhouding: uit elkaar) [59]).

Hij vraagt of de tijd een „Erscheinungsform" is. Het begrip „vorm" (analogie met het ruimtelijke) kan men als een „Entwertung" van de tijd zien. De tijd is een „Erscheinungsform" in zoverre dat de tijd een wijze is waarop de dingen kenbaar worden. Alleen de fysieke tijd is voorstelbaar, vanwege de verwantschap met het ruimtelijke [60]).

Over de eeuwigheid gaat het niet in zijn dissertatie; wel merkt hij op: „Wanneer het moment opgevat wordt als tijdsminimum, kan daaraan niet een eeuwigheidskarakter worden toegekend" [61]). De humane tijd ontspringt uit de eeuwigheid, want ons ik is een eeuwigheidsmoment in de humane tijd [62]).

Het is belangrijk, dat Hugenholtz ziet hoe de tijd in verschillende vormen optreedt en hoe deze vormen uitdrukkingen zijn van één en dezelfde kosmische tijd. In een ander boek bouwt hij op zijn dissertatie voort door met behulp van de tijdsvormen een structurele antropologie te ontwerpen [63]).

Voorlopig laten wij het hierbij. De beschouwingen van Heidegger, Sartre en Jaspers komen later aan de orde. Het is wel duidelijk geworden, dat men steeds meer oog krijgt voor een veelheid van tijdsvormen, die onderling onherleidbaar zijn, maar dat nog niet de gedachte opkomt dat deze veelheid een openbaring zou kunnen zijn van de éne kosmische tijd, waarin God al zijn schepsel geplaatst heeft [64]).

Maar — niet alleen in de tijdsfilosofieën, ook in de eschatologische problematiek brengt het begin van onze eeuw een opvallende verschuiving. Dat moet nu aan de orde komen.

2. Nieuwe belangstelling voor de eschatologie

a. Wrede

Bijna de enige „eschatologie" van de 19e eeuw is het geloof aan de individuele onsterfelijkheid. Maar één van de eerste opvallende veranderingen is, dat er weer aandacht besteed wordt aan de *universele* eschatologie. Wrede stelt de op de *kosmos* betrokken heilshistorische visie van Paulus tegenover het subjec-

---

59) id., 13—25.
60) id., 33—35.
61) id., 98.
62) id., 100.
63) id., Tijd en Creativiteit, 1959.
64) cf. Spier, a.w., 76.

tivisme en individualisme van de theologie uit zijn tijd en ziet het eeuwige leven dus niet zozeer als een innerlijke tegenwoordige zaligheid maar legt alle nadruk op het eschatologische werelddrama [1]). Waar komt deze aandacht voor de toekomstige voleinding uit voort? Ongetwijfeld is hier sprake van de invloed van de Religionsgeschichte, die steeds weer kosmische katastrofen vermeld vindt in de mythen van oude godsdiensten. Op een merkwaardige wijze opent de studie van het heidendom de ogen voor verwaarloosde waarheden van het christendom. Dat het juist de mythologie is, die de theologie weer dichter bij de Bijbel brengt, blijft overigens niet zonder gevolgen: men ziet niet hoe het evangelie het dilemma individuele òf universele eschatologie *achter* zich laat, men maakt de universele eschatologie vrijwel los van de individuele rechtvaardigmaking [2]), en vergeet, hoe Christus Zelf over Zijn kosmische betekenis spreekt [3]). Men onderzoekt de laatjoodse en oerchristelijke apocalyptische eschatologie (Gunkel, Bousset, Volz, Gressmann), maar dan „zuiver historisch". Voor Bousset is de kern van het Jenseits-geloof van het evangelie, dat een eeuwige onzichtbare wereld van hoger orde onze kleine wereld omgeeft. Deze metafysica heeft met het bijbels geloof aan een eeuwig leven niets te maken.

b. Weiss

Aan het eind van de 19e eeuw komt het religionsgeschichtlich onderzoek tot de conclusie, dat de prediking van Jezus sterk eschatologisch bepaald is. Er ontstaat een scherp contrast met het Jezusbeeld van de 19e eeuw; de wijze rabbi die morele voorschriften geeft, wordt een apocalyptisch profeet, die in zijn toekomst-voorspellingen zich volledig vergist. Het is geen wonder, dat men probeert zich van deze spanning te bevrijden door onderscheid te maken tussen de zeitgeschichtliche schaal en de eeuwig geldende kern van het evangelie.

In 1892 verschijnt „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes" van Joh. Weiss, een protest tegen de innerweltliche beschouwing van het Rijk Gods, dat door hem als radicaal transcendent wordt getekend. Ritschl ziet het eeuwige leven vooral als tegenwoordig, Weiss ziet het allereerst als toekomstig. Het Rijk Gods is een schat in de hemel, waarnaar men alleen maar met verlangen kan uitzien. Tegenover het evolutionisme wijst hij op het scherpe contrast tussen deze eeuw en de toekomende. Maar in de 2e druk van zijn boek (1900) vervangt hij de principiële tegenstelling tussen de immanente en transcendente visie door een louter psychologische wisseling van stemmingen: Jezus ziet in uren van de hoogste spanning dat, wat Hij van de toekomst verwacht, reeds in het heden. De beschouwing van Jezus is voor Weiss een onmodern eeuwigheidsbegrip; hij komt niet zover, dat hij de erfenis van Kant door het evangelie overwint. Het dilemma waarvan hij uitgaat (praesens of futurum) is fataal [4]).

---

[1]) W. Wrede, Paulus, 1905, 66—68.
[2]) Wrede noemt de rechtvaardigingsleer van Paulus een bijkomstigheid; cf. H. N. Ridderbos, Paulus en Jezus, 1952, 10, 66.
[3]) cf. id., 117.
[4]) zie verder over Weiss in dit verband: Aulén, a.w., 361; Holmström, a.w., 61—72; Masselink, a.w., 29, 144; Berkouwer, Wereldoorlog en theologie, 10; id., De Wederkomst van Christus, I, 27; Stange, a.w., 2; A. Th. v. Leeuwen, Onopgeloste pro-

c. Schweitzer

In 1906 verschijnt Albert Schweitzers boek over „die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung": „Von Reimarus zu Wrede", in 1913 de tweede druk, waarin hij het consekwent-eschatologisch karakter van de N.T. boodschap tracht aan te wijzen. Als Jezus' verwachting van een spoedige doorbraak van de heerlijkheid van het messiaanse rijk niet vervuld wordt, begint volgens Schweitzer het proces der „Enteschatologisierung". Voor hem zelf blijft het Rijk Gods een immanente grootheid. „Weil Schweitzer den Begriff der Eschatologie rein zeitgeschichtlich, intellektualistisch und futuristisch bestimmt, eben als die zukünftige „dogmatische Geschichte", geht sie in demselben Augenblick ihrer Auflösung entgegen, in dem die wirkliche Geschichte ihren Fortgang nimmt" [5]). Volgens zijn „Die Mystik des Apostels Paulus" ziet hij Paulus als voortzetter van Jezus' werk in die zin, dat deze evenals Jezus geheel door het eschatologische dogma van de laatjoodse apocalyptiek wordt beheerst, maar de bedeling van het Rijk al bij Jezus' opstanding laat beginnen [6]). Het vitium originis van dit eschatologisme is de religionsgeschichtliche methode, die idealistisch uitgaat van een algemeen religiebegrip. Masselink constateert, „dat de idealistische filosofie de voedstervrouw was van de tijdhistorische eschatologie, en dat deze een doodgeboren kind was" [7]). Terecht zegt Holmström: „Die chronologische Spannung der biblischen Offenbarung zwischen diesem und dem Kommenden Äeon ist ohne Weiteres gegen den zeitlosen Dualismus der modernen Wertmetaphysik von „Diesseits" und „Jenseits" ausgetauscht worden" [8]). Martin Werner meent zich van Holmströms kritiek te kunnen afmaken door te zeggen, dat deze Schweitzers theorie verwerpt zonder „auf deren konkrete exegetisch-historische Positionen im einzelnen sachlich einzugehen"; Holmström moet nagaan wat de laatjoodse apocalyptiek voor *Jezus* betekent, maar meent te kunnen volstaan met wat die voor hemzelf betekent [9]). Maar Holmström gaat duidelijk uit van de chronologische spanning der *bijbelse* openbaring tussen deze en de komende eeuw. Van daaruit bestrijdt ook Hamilton de theorie van Schweitzer [10]).

d. Kähler

Tegenover de historische kritiek van zijn tijd neemt Kähler een aparte plaats in. Hij betoogt, dat de openbaring de geschiedenis ingaat zonder zelf geschiedenis te worden, d.w.z. zonder in haar op te gaan. De openbaring is

---

blemen der eschatologie, in Ned. Theol. Tijdschr. 1950, 65; H. M. Matter, Nieuwe opvattingen omtrent het Koninkrijk Gods in Jezus' prediking naar de synoptici, 1942, 6—8, 176—177.

[5]) Holmström, a.w., 78.

[6]) cf. Ridderbos, a.w., 19.

[7]) Masselink, a.w., 145.

[8]) Holmström, a.w., 91.

[9]) M. Werner, a.w., 39 v.

[10]) N. Q. Hamilton, The Holy Spirit and Eschatology in Paul, 1957, 39 vv. Zie verder over Schweitzer in dit verband: Matter, a.w., 8—9, 176—177; Berkouwer, Wereldoorlog en theologie, 10; id., De Wederkomst van Christus, I, 28; Polman, a.w., 321 v.; H. N. Ridderbos, De komst van het Koninkrijk, 1950, 8 v.; Holmström, a.w., 72—102; Masselink, a.w., 17 v.; Stange, a.w., 2; Aulén, a.w., 361; A. Th. v. Leeuwen, a. art., 65.

bovenhistorisch in het nu van de geschiedenis tegenwoordig. Kähler gaat dus niet uit van een louter zeitgeschichtliche visie en óók niet van een abstracte tijdloosheid-speculatie. De levende God heeft zelf „Christi Person, nicht seine zeitlose Idee, sondern seine derb geschichtliche, in der Zeit so Zeitlichkeit wie Zeitlosigkeit überwindende Person zum Träger unseres Verkehres mit ihm, dem Vater" [11]) gemaakt. Hij ziet dat juist de eschatologie ons de ogen opent voor de waarde van de geschiedenis. In zijn „Die Bedeutung, welche den „letzten Dinge" für Theologie und Kirche zukommt" (1896) wijst hij op de beslissende betekenis van de toekomstverwachting voor het christelijk geloof [12]). Althaus bestrijdt zijn stelling, dat de betekenis van Christus voor de geschiedenis eenmaal *in* de geschiedenis „heraustreten" moet [13]). Voor Kähler is een „geschichtliche Parusie" nog niet een contradictio in adjecto zoals voor Althaus. Hij neemt zijn uitgangspunt in de Persoon van Christus: „dass jedes eschatologische Dogma unmittelbar oder mittelbar eine Aussage von dem geschichtlichlebendigen Christus sein muss" [14]). Als de eschatologie zo nauw verbonden wordt met de Persoon van Christus, komt de gedachte van het *leven* op de voorgrond [15]). Door Christus wordt (volgens Kähler) de geschiedenis boven „die blosse Geschichtlichkeit" uitgeheven. Dat wil niet zeggen, dat de openbaring het vlak van de historie alleen maar snijdt, maar dat de openbaring *door middel van* de geschiedenis plaats vindt, terwijl ze tevens boven de tijd verheven en altijd present is als openbaring van *God*. De antieke historici zagen geen vaste lijn in de geschiedenis; — wij zien die wel dank zij de aankondiging van de laatste dingen, of liever: van de laatste Persoon. Het idealistische ongekwalificeerde eeuwigheidsbesef wijst hij scherp af: „Wenn die Ewigkeit für uns allein innerhalb der flüchtigen Zeit vorhanden ist, wenn sie nur die immer und nie daseiende Gegenwart durchtränkt, den Augenblick der nur der Übergang aus Zukunft in Vergangenheit oder aus dem gelebten Bisher in das dunkle Nachher ist; wenn sie uns nie zur Gegenwart ohne Zukunft und Vergangenheit werden soll, dann ist sie nichts als eine Betrachtung, die unser Sinn auf unser Sein wirft, eine Weise unser Leben zu schätzen und zu schmücken, ohne zureichenden Grund und ohne Wesenhaftigkeit" [16]).

e. Harnack

Maar sterker dan de stem van Kähler is die van de historische kritiek. In de winter van 1899—1900 houdt Harnack zestien lezingen voor de studenten in Berlijn, waarin hij opmerkt, dat het „für uns ... heute" onoverbrugbare tegenstellingen zijn, als Jezus het Rijk Gods enerzijds dramatisch-toekomstig en anderzijds innerlijk-tegenwoordig opvat, maar dat uit de gelijkenissen blijkt hoe al het dramatisch-toekomstige op de achtergrond raakt en hoe het niet om engelen en duivels, maar om de ziel en haar God gaat [17]). Hij ziet als het

[11]) M. Kähler, Dogm. Zeitfragen, 1907, ²II, 76.
[12]) id., II, 487—521.
[13]) P. Althaus, Die letzten Dinge, 149—151.
[14]) Kähler, Die Wissenschaft der chr. Lehre, 419.
[15]) cf. Stange, a.w., 80 noot.
[16]) Kähler, Dogm. Zeitfr., II, 510. Zie verder over Kähler in dit verband: Holmström, a.w., 160—176; Masselink, a.w., 53—59.
[17]) A. Harnack, Das Wesen des Christentums, 1908 (56—60e duizendtal), 35—36.

hoofdthema van Jezus' prediking: „der unendliche Wert der Menschenseele" [18]; „... das Ewige tritt ein, das Zeitliche wird Mittel zum Zweck, der Mensch gehört auf die Seite des Ewigen" [19]. Zo'n uitspraak is typerend voor die tijd. De filosofie van de 19e eeuw blijft invloed uitoefenen.

f. Drews

Om aan te tonen, hoe de lijnen van de 19e-eeuwse filosofie verder worden doorgetrokken, noemen wij als voorbeeld de beschouwing van Drews.

Drews, die een synthese zoekt tussen Hegel en Feuerbach, noemt het volkomen in strijd met het religieus bewustzijn om naar het eeuwige leven te verlangen. Hij redeneert daarbij als volgt: het is de voor de rede onbegrijpelijke vergankelijkheid van het Ik, de onrust van het eeuwige worden, waardoor wij ons gepijnigd voelen, die wezenlijk mee bepalend is voor het aanknopen van een religieuze verhouding; wij zoeken naar een vast punt boven de stroom van de tijdelijkheid; en wij vinden dit door het zwaartepunt te verleggen van het Ik in het Zelf, in de gedachte, dat ons ware Zelf door de tijdelijke gebeurtenissen niet geraakt wordt. Maar nu willen wij nota bene het Ik, dat wij juist overwonnen hebben, een eeuwige duur geven als de vrucht van onze „überichlichen" verhouding! Alle verlossing is toch een bevrijding *niet* „des Ich", *maar* „*vom* Ich" [20]. Het is een goed recht van de mens zich te weren tegen de druk van de afhankelijkheid van de natuur. „Allein über die blosse Leidlosigkeit hinaus ein positives Glück zu verlangen, dazu hat der Mensch durchaus kein Recht, sondern das ist ganz einfach eine Unverschämtheit." „Wären die Gedanken von einer ewigen Fortdauer des Ich oder einer persönlichen Unsterblichkeit sowie einer ewigen Seligkeit theoretisch zu begründen, so wäre das ein schwerer Schlag für das echte religiöse Bewusstsein" [21]. Onze enige troost bij het sterven is, dat de zedelijke wereldorde, aan de verwerkelijking waarvan wij hebben deelgenomen, verder voortgaat en ook zonder ons tot haar door God gewild einddoel zal komen. Hij citeert dan Herder: „Was an mir stirbt, bin ich nicht selbst! Was in mir lebet, mein Lebendigstes, mein Ewiges kennt keinen Untergang" [22].

Het theïsme weet z.i. geen raad met de kwestie, waarom God een oneindige tijd liet voorbijgaan, alvorens met de Schepping te beginnen [23]. Hij komt niet op de gedachte, dat het theïsme wel eens zou kunnen aannemen, dat de tijd ook geschapen is, en dat Gods eeuwigheid op geen enkele manier met de tijd kan worden vergeleken. Hij meent, dat „die Zeit nur *in* und *mit* dem Weltprozesse gegeben ist, dass es jenseits des Weltprozesses keine Zeit, sondern nur die lautere Ewigkeit im Sinne der Zeitlosigkeit gibt" [24]. Zodra de tijd vervuld is, neemt God de wereld weer „in den Zustand seiner blossen Wesenheit" terug [25].

---

[18]) id., 40 vv.
[19]) id., 45.
[20]) A. Drews, Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes, 1906, 436.
[21]) id., 437.
[22]) id., 446.
[23]) id., 460.
[24]) id., 463.
[25]) id., 505.

g. Lindblom

Terwijl de ontwikkeling van de theologie doorgaat, verschijnen er — min of meer náást deze stroom — enkele geschriften, die speciaal het eeuwige leven behandelen en daarom nu vermelding verdienen. Wij denken allereerst aan het boek van Lindblom dat in 1914 in de Duitse taal uitkomt.

Lindblom ziet in de term „het eeuwige leven" het *apocalyptische* levensideaal tot uitdrukking komen. Dit ideaal is: een gelukkig leven in de *komende* aeon. „Dieses künftige Leben eschatologischen Sinnes ist nun das, was mit einem technischen Terminus „das ewige Leben" (חיי עולם, ζωη αἰώνιος) bezeichnet zu werden pflegt. Wir haben es freilich schon früher in der populären Frömmigkeit gefunden, aber es gehört wesentlich der Apokalyptik an und kann schlechthin als das *apokalyptische Lebensideal* κατ' ἐξοχήν bezeichnet werden" [26]). Het gaat z.i. in het Nieuwe Testament om een vorm van leven hoog bóven het aardse bestaan. „Die wenigen Stellen, wo im N.T. das Christentum als eine lebensfördernde Macht schon für das irdische Dasein betrachtet wird, sind nur als die die Regel bestätigenden Ausnahmen zu betrachten (z.B. 1 Tim. 4 : 8 . . .). Solche Stellen erinnern uns an des säkularistische Lebensideal des Judentums; sie verschwinden aber vor der Grundanschauung des ganzen N.T., wonach die Heilsgaben Gottes den Menschen solche Formen von Leben vermitteln, die die Menschen über das irdische Dasein himmelhoch emporheben, sei es in der gegenwärtigen, sei es in der zukünftigen Welt" [27]). In de synoptische evangeliën slaat „eeuwig leven" *altijd* op de toekomst en hoofdzakelijk op de collektieve (niet individuele) toestand van het voleindigde Koninkrijk Gods [28]). Dit levensideaal is dus uit het apocalyptisch-georiënteerde Jodendom overgenomen [29]). In de Handelingen en de meeste Brieven heeft „het eeuwige leven" ook vooral eschatologische betekenis [30]). Paulus heeft op dit uit het Jodendom overgenomen begrip een christocentrisch stempel gezet [31]). Hij kent — onder invloed van de religie van zijn vaderen en zijn eigen ervaringen — ook een immanent pneuma-leven, maar dat noemt hij nooit „eeuwig leven" [32]). Maar het typisch johanneïsche levensideaal is, dat de mens door wedergeboorte het goddelijk leven ontvangt, dat bovennatuurlijk is en hem onsterfelijk maakt [33]). „Die göttliche Unsterblichkeitssubstanz als reale, konkrete Kraft ist der spezifische Inhalt des Begriffes des idealen „Lebens" in den johanneische Schriften" [34]). In 1 Petrus is een vermenging van paulinische en johanneïsche voorstellingen te vinden, in Jacobus zowel de apocalyptische als de johanneïsche levensidee en in de pastorale brieven alle drie levensideeën naast elkaar [35]). Terecht zijn verschillende punten van deze beschouwing scherp

---

26) J. Lindblom, Das ewige Leben, 1914, 54.
27) id., 155 noot 1.
28) id., 162—163.
29) id., 166.
30) id., 171.
31) id., 179.
32) id., 180—212.
33) id., 213 v.
34) id., 237.
35) id., 245.

gekritiseerd door Smilde en in navolging van hem door Wind [36]. Lindblom noemt het leven bij Johannes „eine zeitlose Grösse" [37], omdat hij het leven van de Logos en dat van de gelovigen vereenzelvigt. Hij ziet niet het duidelijk verschil tussen Johannes' „eeuwig leven" en de hellenistische mystiek. Hij ziet evenmin de overeenkomsten tussen de synoptici en Johannes en de andere nieuw-testamentische geschriften. Wij zullen daar later nader op ingaan.

h. Seeberg

Tijdens de eerste wereldoorlog schrijft Seeberg een „Kriegsgeschrift" voor ontwikkelde leed-dragers tegen het monistisch materialisme (dat de ziel als product van de materie ziet en dus geen voortbestaan aanneemt): „Nie ... zeigt uns die Erfahrung, dass sich Bewegung der Materie in Denken verwandelt" [38]. Dan volgt een overzicht over de Religionsgeschichte, over bewijzen voor de onsterfelijkheid, maar: „Das blosse Denken mit seinem logischen Zerteilen und Verbinden ist kein genügendes Organ, um das Leben in seiner unendlichen Beweglichkeit zu ergreifen" [39]. De wereld is „eine unauflösliche Einheit", „der Strom des Lebens, der von dem Urwillen gewollt ist und sich in einer unendlichen Anzahl von lebendigen Willen verwirklicht" [40]. „Das ewige Leben wie das Leben überhaupt ist nach seinem Wesen eine kontinuierliche Einheit", — alleen voor te stellen als een cirkel, niet als een rechte lijn [41]. Dat betekent, dat het *verstand* het eeuwig leven niet vatten kan; het verstand kan het wel een eindeloze duur toekennen, maar het kan niet de „Lebendigkeit der Seele" vatten: „Man lebt dies Leben (het eeuwige leven) und erkennt es dann auf Grund dieses Erlebens" [42].

Na de dood is er ook „eine wechselseitige Selbstmitteilung der Geister". „Gott gibt und wir empfangen immer. Aber dies Empfangen wird auch immer in uns zum Trieb zur Tat. Und hier in liegt dann unsere Gottesähnlichkeit, dass wir wirken, wie er immer wirkt ... Aber indem es das Urleben ist, in das wir so hineingezogen werden, muss unser Leben sich in allem durchsetzen." De levens*stroom* is uit God en *daarom* eeuwig. „Dies Leben ist nun aber auch nichts anderes als das geistige Leben, das wir hier schon kennen und leben. Es ist in sich geschlossen, sodass es von keiner Seite her gesprengt oder aufgehoben werden könnte. Daher empfinden wir das geistige Leben schon hienieden als etwas Überzeitliches ..." [43].

„Wer wirklich das geistige Leben lebt, der hat zugleich ewiges Leben." *Maar* ... „Das Böse ist eine Verfälschung des geistigen Lebens" [44]. Eeuwig leven is niet „eine quantitatieve Ergänzung des irdischen Lebens", maar ook

---

[36]) E. Smilde, Leven in de Johanneïsche geschriften, 1943, bijv. 147, 228. A. Wind, Leven en dood in het evangelie van Johannes en in de Serat Dewarutji, 1956, bijv. 179.

[37]) Lindblom, a.w., 219.

[38]) R. Seeberg, Ewiges Leben, $1920^{4,5}$, 10.

[39]) id., 18.

[40]) id., 22.

[41]) id., 29.

[42]) id., 30.

[43]) id., 36—38.

[44]) id., 40—41.

niet „eine zukünftige Verwandlung, durch die einst der zeitliche Mensch ewig wird", maar het gaat erom, dat ons leven nu reeds eeuwig zalig leven wordt [45]. Hij werkt hier verder uit, wat hij elders zegt: *Christus* doordringt onze harten van de Geest die het Leven is, — de oerwil dringt in de mensenwil [46]. „Dies neue Leben ist das wirkliche Leben des Geistes, wie wir es vorher kennen gelernt haben" [47]. „Wer von Christi Geist ergriffen und aus der Welt des Bösen und Niedrigen in das reine geistige Leben der höheren Ordnung versetzt worden ist, der hat das ewige und selige Leben erhalten . . ." [48]. „Der Händedruck, den die blosse Hand uns gibt, ist inniger als der Druck der behandschuhten Hand, So mag auch dort die Beziehung zueinander inniger sein als hier, wo sie immer sinnlich gebunden war" [49]. Bij alle nadruk op het *heden* ziet hij toch nog „eine Steigerung der Seligkeit am „Ende" (aanhalingstekens van Seeberg). „Erst dann, wenn die Gesamtheit der seligen Geister aufeinander wirkt, d.h. bei Eintritt der Vollendung, wird die volle Seligkeit erreicht . . ." Hij meent „dass wir auch hier uns kaum (!) von der Linie der religiösen Empfindung der urchristlichen Männer entfernt haben". „Wir suchen alle unwillkürlich (!) mit unseren Gedanken über das ewige Leben Anschluss an die Gedanken der Bibel" [50]. Ja, hij doet dat zelf ook, onwillekeurig. Hij citeert Joh. 17 : 3 en voorbeelden uit kerkliederen over de zekerheid van het eeuwige leven [51]; maar wij moeten vaststellen met Koepp, dat Seebergs boek een combinatie is van christelijk geloof en moderne filosofie [52]) en met Masselink, dat het nogal speculatief is [53].

i. Feine

Feine geeft schriftbewijzen voor het feit, dat wij onmiddellijk bij het sterven naar God gaan. Hij stelt de Griekse onsterfelijkheidsleer tegenover de bijbelse opstandingsleer [54]. Hij geeft een verkeerde exegese van Matth. 27 : 51—53: de „heiligen" zijn de christenen, en deze waren toen nog niet gestorven, zodat hier alleen symbolisch wordt aangeduid, dat Jezus de dood overwon [55]. De doden rusten, maar slapen niet [56]. Wie op aarde niet duidelijk geconfronteerd is met Christus, mag na de dood nog beslissen (1 Petr. 3 : 19, Ef. 4 : 8, 1 Petr. 4 : 6) [57]. Hij bestrijdt de leer van de wederherstelling aller dingen en van de vernietiging van de ziel [58]. Over het eeuwige verderf zegt hij n.a.v. 2 Thess. 1 : 9: „Die Strafe besteht . . . in einem für ewige Zeiten dauernden Verderben".

---

45) id., 46.
46) Seeberg, Der Ursprung des Christenglaubens, 1914.
47) id., Ewiges Leben, 48.
48) id., 67.
49) id., 90.
50) id., 95—96.
51) id., 78—81.
52) Koepp, a.w., 9.
53) Masselink, a.w., 72.
54) P. Feine, Das Leben nach dem Tode, 1919², 15.
55) id., 27.
56) id., 32.
57) id., 33.
58) id., 34—55.

Wat bedoelt hij met „eeuwige tijden"? [59]) In verband met Gen. 3 : 22 v. zegt hij: „Hier ist wohl der volle Begriff der Ewigkeit vorhanden. Andererseits aber fält Bathseba 1 Kön. 1, 31 vor dem König David nieder mit der Begrüssung: „Mein Herr der König David lebe ewiglich" (le ôlâm), wo offenbar nur der Wunsch eines langen Lebens ausgesprochen wird" [60]). Is „eeuwig" in de uitdrukking „eeuwig leven", „eeuwige straf", enz., in absolute zin te verstaan? „Meines Erachtens wird diese Bedeutung durch den Parallelismus zu entgegengesetzten Aussagen verlangt. Ewiges Leben und ewiges Verderben u.ä. entsprechen sich." Als we „eeuwig' bij „straf" verzwakken, dan moeten wij dat óók doen bij „leven". „Eeuwige straf" kan niet betekenen: na lange tijd, — want het N.T. verwacht het gericht juist na korte tijd [61]).

Er zullen schepselen zijn, die aan de zaligheid van de gemeenschap met God geen deel hebben, maar er zal ook geen *rijk* van het boze meer zijn: *alle* knie zal zich voor God buigen, niet uit berusting, maar in aanbidding. De Satan is dan niet meer Gods vijand, de dood is er niet meer, de verworpenen zijn aan God onderdanig, er bestaat geen dualisme meer [62]). Vlees en bloed kunnen Gods Rijk niet beërven, dus: „Die irdische Existenz der Menschen wird nicht wieder hergestellt. Die jüdische und Alttestamentliche Auferstehungslehre wird abgewiesen." Wij krijgen „eine himmlische Leiblichkeit". „Um eine Verwendung der Grundbestandteile des Erdenleibes zur Bildung des Auferstehungsleibes kann es sich nicht handeln, da die himmlische Leiblichkeit eine andere ist als die irdische. Diesen Gedanken will Paulus vielleicht (!) auch II Kor. 5, 1 abweisen, wenn er von der Bekleidung des Menschen mit einem aus dem Himmel stammenden Leibe spricht. Das Bild vom Samenkorn, das in die Erde gelegt wird, und aus dem der neue Leib hervor wachst, will über die Stofflichkeit des Auferstehungsleibes auch keine Aussagen machen" [63]). Bij de „nieuwe wijn" legt Feine dus als zovele anderen alle nadruk op het *nieuwe*. „De wijn nieuw drinken" betekent voor hem: een andersoortig eten en drinken [64]). Het woord „nieuw" zuigt hier de *wijn* in zich op. Hij gaat op de verhouding tijd—eeuwigheid niet diep in, maar het is duidelijk dat hij de continuïteit van schepping en herschepping loslaat en de eeuwigheid tot concurrent van de tijd maakt.

j. Koepp

Volgens Koepp zijn er allerlei lijnen in de eschatologie:

1. Die individualeschatologische Linie (bijv. het eeuwige leven).
2. Die sozialeschatologische Linie (bijv. het Rijk Gods).
3. Die Linie des zeitlichen Ausgleichs zwischen den beiden ersten Linien (bijv. de tussentoestand).
4. Die Linie des Blicks auf die Welt der Gottlosen (bijv. de antichrist, duizendjarig rijk).

59) id., 43.
60) id., 46.
61) id., 47.
62) id., 52—55.
63) id., 62.
64) id., 68.

Dus is er telkens grote verwarring; Paulus heeft zijn mening over parousie enz. telkens veranderd; de hele Bijbel is vol tegenstrijdigheden. De Kerk greep willekeurig hier dit, daar dat: „Wie aber im Mittelalter auf den Zwischenzustand, so konzentrierte sich einst im Altertum alles Interesse auf das geisterscheidende Problem der neuen Leiblichkeit, so in der Neuzeit auf die wieder ganz andere Frage der persönlichen Unsterblichkeit. Andere Interessen, z.B. eine Unterströming in der Neigung zur Allwiederbringungslehre, gehen ganz gleichmässig durch die ganze Kirchengeschichte" [65]). Het is merkwaardig: „Je stärker die Intensität des Glaubens überhaupt in einer Zeit ist..., desto mehr tritt auch die Soziallinie hervor" [66]). In het christendom (andersom dan bij het vooruitgangsgeloof e.d.) is het *laatste, verste* doel (het eeuwige leven) het *méést* duidelijk; verschillen betreffen de weg erheen [67]). *Wat ervaart* de christen van die toekomst? Niet alles wat in de Openbaring van Johannes staat. „Doch dies, dass es wirklich diese Welt der Ewigkeit überhaupt gibt!" — als een wereld van *zaligheid,* door *Jezus Christus* [68]). Koepp geeft dus een religionspsychologische analyse. „Ewigkeit, als unendliche Zeit verstanden, kann nicht erst „nach" „dieser Zeit" anfangen" —, dus de eeuwigheid komt niet na deze tijd, maar is „etwas, was neben ihr her geht". — Maar is de eeuwigheid dan niet identiek met de tijd (die naar begin en einde oneindig gedacht wordt)? Waarin ligt het onderscheid? „Alle Versuche, eine unendlich lange Zeit zu denken, enden doch immer wieder bei einer verlängerten endlichen Zeit. Das heisst, das Unendliche ist überall das Grenzbegriff der Endlichkeit für unsere Erfahrung... Er will zum Ausdruck bringen immer den *absoluten Gegensatz* zu der endlichen Sphäre, von der er gebraucht wird. Unendlichkeit ist im eigentlichen Sinn Un-Endlichkeit. Und Ewigkeit ist demnach als un-endliche Zeit am besten zu fassen als „Unzeitlichkeit", als „Zeitlosigkeit", niet negatief als een nirwana, maar positief: het Wandellos-Zeitlos-Gegenwärtige: *die* eeuwigheid heeft de Vader van Jezus Christus [69]).

Typerend voor Koepps betoog is zijn uitspraak: „Hier redet auch (!) Ostern ein starkes Wort" [70]). Maar het evangelie van Pasen is *niet* zijn *uitgangspunt.* Over de opvatting, dat wij in de eeuwigheid zullen *werken,* zegt hij, dat daardoor de eeuwigheidsglans wordt weggenomen; er zou dan een „meer en minder" zijn en daarmee is de eeuwigheid veraardsd. Maar als wij eeuwig blijven *rusten,* zou er geen contact zijn tussen de „Einzelgeistern". „Indessen der Glaube hilft sich, indem er einfach beides zusammen behauptet" [71]). „Die *Welt der Gottlosen* freilich versinkt dem Glauben in unlösbaren Antinomien. Aber um so heller ist vor Augen ewig-gegenwärtig-erfahrbar die schöne Welt der Ewigkeit!" [72]).

Men kan het in Koepp waarderen, dat hij laat zien hoe het woord „eeuwig-

---

65) W. Koepp, Die Welt der Ewigkeit, 1921³, 5—8.
66) id., 11.
67) id., 16.
68) id., 19.
69) id., 23—24.
70) id., 27.
71) id., 28.
72) id., 40.

heid" niet van „God" te scheiden is; maar hij gaat uit van zijn eeuwigheidsbegrip, dat hij tegen eindeloosheid en tijdloosheid afgrenst om dan tot een metafysisch begrip over te gaan dat hij met de christelijke eeuwigheidsgedachte gelijkstelt, zodat zijn bedoeling om tot een „rein religiöse Fassung der Ewigkeit" te komen schipbreuk lijdt in een onbijbelse metafysische begrippentaal.

k. Hadorn

In 1914 verschijnt een studie van Hadorn met drie onderdelen: de christelijke hoop in betrekking tot het persoonlijke, sociale en universele leven. Hij noemt de tussentoestand „menschlich gesprochen, eine Spanne Zeit"[73]).

Het komt ons voor, dat wij nu uit deze periode voldoende voorbeelden hebben gegeven. Door de Schriftkritiek blijft er van het belijden van het laatste Credoartikel niet veel over; door de wereldoorlog komt er weer nieuwe belangstelling voor het leven na de dood, maar de beschouwingen over tijd en eeuwigheid blijven onder de invloed staan van o.a. de idealistische filosofie en ontaarden in allerlei metafysische speculaties. De hernieuwde eschatologische belangstelling bevorderd door de „consequente eschatologie" van Weiss en Schweitzer en door de wereldoorlog, brengt over het algemeen geen nieuwe waardering voor het bijbels spreken over het eeuwige leven.

Dit brengt ons tot de vraag, hoe het dan staat met die theologen, die de Schriftkritiek verwerpen vanuit hun calvinistisch standpunt.

3. Opleving van het calvinisme in Nederland

In het eind van de 19e en in het begin van de 20e eeuw komt er een opleving van het calvinisme in Nederland, die in ons overzicht een aparte vermelding verdient. De betekenis van bijv. Kuyper en Bavinck, ook ten aanzien van het geloof aan een eeuwig leven, wordt pas voldoende duidelijk, wanneer wij ons realiseren, welke in hun tijd in ons land de heersende meningen zijn.

Het wijsgerig denken over de eeuwigheid staat onder invloed van Hegel en Spinoza. Een duidelijk voorbeeld daarvan is Bierens de Haan. Hij gaat ervan uit, dat de geestelijke mens tegelijk in de tijd en in de eeuwigheid verkeert. „Geoordeeld naar het ééne Zijn, de verrichting zijns geestes en den duur van zijn bedenken, is hij in den tijd. Geoordeeld naar het andere Zijn, den inhoud zijner gedachte, is hij in de Eeuwigheid" [1]). „Zo vaak wij vermogen in de waarheid te leven, blijkt het ons ... dat alleen de eeuwigheid *is* en de Tijd *is niet*" [2]). „Hoe het mogelijk is, dat de Eeuwigheid den Tijd onder zich toelaat om den mensch te verblinden, zóódat hij de Eeuwigheid ontkent — wij weten het niet" [3]). Hier krijgt de tijd de schuld van het ongeloof. „En als die ziel in

---

[73]) W. Hadorn, Zukunft und Hoffnung (Beiträge zur Förderung der chr. Theol.), 1914, 78.

[1]) J. D. Bierens de Haan, Ideestudies, 1920[3], hoofdstuk „Tijd en eeuwigheid", 133.

[2]) id., 134.

[3]) id., 135.

de hemelen ingaat, vertrekt zij dan en verdwijnt? Waarheen zou zij vertrekken en verdwijnen?" — Inderdaad is op dit standpunt een hemelvaart overbodig. „Zij vertrekt niet, maar ontvangt te zien, dat Eeuwigheid en oneindige werkelijkheid haar omringt... De werkelijkheid wordt haar ontsluierd in een heerlijke apokalypsis" [4]). „De Tijd heeft zichzelf in vorm der Ruimte vóór ons gesteld, opdat wij niet zien zouden in de Eeuwigheid" [5]). „Voor de bedenking der Eeuwigheid staat de Tijd machteloos, en — de Eeuwigheid is hier, is nu! En *wie wil, kan haar zien*" [6]). „Ware het inkeeren in de Eeuwigheid niet een *uit*keeren uit den tijd, zoo ware het geloof slechts een vaste ankering in de onwerkelijke wereld." „Israel heeft de eeuwigheid nergens dan in het verlengde van de tijd gezocht. Dit is de zinnelijke beschouwing, welke den tijd, d.i. de wereld der bewegingen, het samenstel van voorbijgaande en wisselende gedaanten, aanneemt niet als *symbool* van werkelijkheid, maar als *de* werkelijkheid zelve. De Israëliet neemt den zinneschijn voor waarachtigheid" [7]). En zo gaat dat door.

Bierens de Haan wil God en mens in elkaar laten opgaan [8]). Wij vinden bij hem in alle opzichten het tegendeel van wat de Bijbel over de tijd en de eeuwigheid zegt. Het „zinnelijke" van Israël moet het steeds ontgelden. Dat vinden wij ook bij theologen uit die tijd. Als één van de voorbeelden van wat door de theologen in het begin van onze eeuw over het eeuwige leven wordt geschreven, nemen wij het geschrift van de doopsgezinde predikant Westerdijk. Wij moeten z.i. alle voorstellingen van *zinnelijke* beloning en bestraffing uitbannen [9]). Hij aanvaardt niet een bijzondere openbaring in de Schrift [10]), hij kan geen bewijzen in strikte zin geven, maar toch wel bewijzen, dat het nog zo dwaas niet is om aan onsterfelijkheid te geloven [11]). De vaste orde der natuur, die voor hem Gods orde is, sluit de opstanding van het lichaam uit [12]). Het hoogste dat wij in deze wereld kennen, is een zich uitlevende, ontwikkelende en ontplooiende persoonlijkheid. Zal dit streven op niets uitlopen? Dan zou de natuur, waarin niets verloren gaat, haar hoogste openbaring doen verloren gaan. Dat is ondenkbaar [13]). Het persoonlijk voortbestaan is evenzeer het deel van wie het geloof daaraan *niet* als van wie het *wel* bezitten [14]). Dit geloof wordt gewerkt door ervaring. Het wordt doorleefd. „Dit is de waarheid in het bekende woord: Wij hebben lief, omdat Hij ons eerst heeft liefgehad" [15]). Het is ontstellend, zoals deze tekst hier wordt uitgehold. Verder wordt Jezus in dit geschrift niet genoemd. De schrijver meent, dat wij niet weten, *hoe* het eeuwige

---

4) id., 136.
5) id., 140.
6) id., 143.
7) id., 146.
8) cf. P. Clausing, De mens in de knoop, 1953, 139.
9) P. B. Westerdijk, Waarom wij aan persoonlijke onsterfelijkheid gelooven, 1906, 6.
10) id., 7.
11) id., 13.
12) id., 16.
13) id., 22.
14) id., 26.
15) id., 36.

leven zal zijn; maar „eene voorstelling van *voortgaande ontwikkeling* ligt voor de hand" [16]). Het evolutionisme beheerst zijn zienswijze volkomen. Op het probleem of ontwikkeling en eeuwigheid kunnen samengaan, gaat hij niet in. Hij bewijst hoe sterk de invloed is van Scholten en Hoekstra.

In vrijwel dezelfde geest schrijft Dijserinck over „het voortleven van den zelfbewusten mensch na het verlies van zijn stoffelijk organisme" [17]) en Bruining over het blijvend-zijn van de menselijke geest, die ook in de laagste (!) mensenrassen de mens ànders dan het dier maakt [18]).

Van den Bergh van Eysinga wil niet over de onsterfelijkheid der ziel,maar wel over het onsterfelijk Ik spreken. Met het lichaam sterft de ziel. „De heele wereld en ook het individu zijn de vluchtige droomgestalten welker droomer, dat is, het Ik, zelf onsterfelijk is. De mensch die zich hiervan bewust is geworden, leeft in de eeuwigheid, die den tijd vooronderstelt. Dit eeuwige leven wordt dus beleefd midden in het tijdelijke" [19]). Hij zegt dit in een beschouwing over het Credo en negeert dus volkomen de plaatsing van de woorden „vitam aeternam" *ná* „resurrectionem carnis". Door zijn Umdeutung verliest het Apostolicum zijn eschatologische geladenheid.

De nadruk valt in deze tijd bij velen meer op het heden dan op de toekomst. Wat Troeltsch filosofisch tot uitdrukking brengt, meent Roessingh theologisch naar voren te mogen brengen. Midden in de ervaring van het vergankelijke kan de mens ontdekken wat boventijdelijk is: de eeuwige geldigheid van de liefde en de volstrekte waarde van de waarheid. Hier ontmoet de mens de eeuwigheid die de tijd negeert. Behalve dit axiologische is er ook het teleologische motief: de mens kan heimwee hebben naar het voltooide [20]).

Voor wat De La Saussaye Jr. over het eeuwige leven denkt is dit citaat kenmerkend: „Leven gaat vóór waarheid; Gods openbaring is mededeling van leven... Geloof is leven. 't Geen God ons schenkt in zijn openbaring: Hem te kennen en Jezus Christus, dien Hij gezonden heeft, Joh. 17 : 3, dat is eeuwig leven. En dit van God gegeven leven in zijn karakter en ontplooiing te beschrijven: ziedaar de taak der christelijke ethiek" [21]).

Verschillenden klagen erover, dat de „eeuwigheidszin" zoek raakt [22]). A. H. de Hartog is daar één van. Hij verzet zich tegen de beschouwing dat de eeuwigheid een verlengstuk der tijdelijkheid is; hij wil van de lange lijn overgaan naar de cirkel. Hij noemt de eeuwigheid „de spil van het rad der tijdelijkheid" en vergelijkt haar bij de bedding van een rivier: „die bedding leidt de waterstromen en blijft zelf in rust". Het begrip eeuwigheid gaat bij hem over in het begrip „*Grond* der wereld" [23]).

In het modernisme kan van echte eschatologie geen sprake zijn. De „Schlag-

---

[16]) id., 39.

[17]) J. Dijserinck, Het vraagstuk der onsterfelijkheid, 1901, 7.

[18]) A. Bruining, Het voortbestaan der menschelijke persoonlijkheid na den dood, 1905, 77.

[19]) H. W. Ph. E. van den Bergh van Eysinga, Over de apostolische geloofsbelijdenis, in: Tijdschr. voor Wijsbegeerte, 1908, 377.

[20]) Roessingh, Verzamelde Werken, 1927, IV, 511—520.

[21]) P. D. Chantepie de la Saussaye, Het Christelijk leven, 1923³, I, 15.

[22]) A. Anckersmith, Sub specie aeternitatis, 1907, 24.

[23]) A. H. de Hartog, Religie en wetenschap, 1906, 22 v.

wörter" God, ziel, onsterfelijkheid hebben voor velen hun zin verloren [24]). In 1911 wordt op een monistencongres in Hamburg een rede van Haeckel voorgelezen, waarin als vaststaand wordt geconstateerd, dat de descendentie-leer het dogma van de onsterfelijkheid der ziel ten enenmale vernietigd heeft [25]). In 1933 verklaart Baillie, dat de jonge mensen zeggen: ik verlang geen eeuwig leven. „The question whether immortality is possible has long been familiar to us, but it must be admitted that the question „is immortality desirable?" comes as something of a surprise" [26]). Er is geen interesse meer voor eeuwig leven. Via de renaissance en de Aufklärung en de wereldoorlog loopt het daarop uit: geen belangstelling meer.

Midden in de ontwikkeling naar dit dieptepunt staat Kuyper.

a. Kuyper

Kuyper wil van de gemeente van Christus weer een maranatha-gemeente maken.

Wat ons in het kader van ons onderzoek het meest interesseert, is de vraag: welke gedachten heeft Kuyper over eeuwigheid en tijd?

Het zou volgens Spier „een studie op zichzelf zijn om heel het omvangrijk oeuvre van deze „grote in Israël" onder het aspect van genoemde vraag te bezien" [27]). Wij beperken ons tot enkele typerende citaten. Kuyper maakt duidelijk onderscheid tussen de eeuwigheid als existentie-wijze van God en de eeuwigheid die ons van buiten af wordt toegebracht [28]). Bij Jesaja 44 : 6 zegt hij: „Dat is: Ik sta aan het begin en laat de tijd uit Mij uitstromen, en Ik sta aan het einde en ben de oceaan, waarin al de tijd weer terugvloeit" [29]). Het eeuwige in God is z.i. niet te verstaan als eenvoudig een negatie van de tijd; het is niet een tijdloos bestaan, maar juist het hoofdkenmerk van de tijd — het ritme — ligt niet buiten, maar in God [30]). Bij God is geen overgang van de ene tijd in de andere [31]). Maar zodra hij over de creatuurlijke eeuwigheid gaat schrijven, komen er allerlei tegenstrijdige uitspraken.

De uitdrukking „het eeuwige leven" betekent volstrekt niet een leven van eeuwige duurzaamheid maar „dat is zulk een leven, dat betrekking heeft op de עוֹלָם הַבָּא" [32]). Ten dele begint die toekomende eeuw reeds met het optreden van Christus. Kuyper meent dat wij de eeuwigheid niet met ons begrip kunnen vatten, maar wel met ons besef kunnen voelen [33]) en dat het feit, dat wij in ons gevoel de tijd heel verschillend ervaren (lang bij verveling, kort bij spanning) ons op weg kan helpen. „Wat ligt nu nader aan het begrip van het eeuwige, de tijdloosheid uit de veelheid of die uit het gemis aan affecten?

[24]) cf. Meyer-Benfey, Moderne Religion, 1902, 130.
[25]) cf. H. Bavinck, Modernisme en orthodoxie, 1911, 22.
[26]) Baillie, a.w., 7.
[27]) Spier, a.w., 197.
[28]) A. Kuyper, Dictaten Dogmatiek, Locus de Deo, 1910, 289.
[29]) id., 293.
[30]) id., 297.
[31]) id., E Voto, I³, 216.
[32]) id., Dict. Dogm., Locus de Deo, 294.
[33]) id., 292.

En aanstonds gevoelen we, dat geantwoord moet: het eerste" [34]). Tijd en eeuwigheid vormen dus geen absolute tegenstelling; er bestaat ook een zeker rapport. Door de zonde is de tijd een plaag geworden. Op zichzelf is de tijd dat niet, als het ritme dat van buiten af komt, met het ritme binnen in ons correspondeert. Op de nieuwe aarde is er *opeenvolging van momenten;* anders zijn wij geen creatuurlijke wezens. Maar een klok is alleen nodig, waar de innerlijke harmonie verbroken is. In die zin verstaat hij Openb. 10 : 6 [35]). „Er zal geen tijd meer zijn" slaat op dat tijdsverloop dat moest aflopen om de raad Gods van zijn begin tot zijn einde te brengen in de realiteit. Er is dan nog wel successie, maar men rekent niet meer bij minuten en jaren; men leeft van αἰώνες tot αἰώνες. Werkt de innerlijke rhythmus zuiver, dan gaan wij reeds op aarde de ζωη αἰώνιος in ons voelen [36]). In een oude druk van een dictaat over de „Locus de creatione" zegt hij dat de tijd zal verdwijnen. Deze uitspraak kan niet op de verschrijving van een student berusten, want ze wordt verschillende malen herhaald en uitvoerig toegelicht. De eeuwigheid laat „zijn licht doorschemeren in de donkerheid van den tijd en wel in het hart van den mensch" en „het tijdelijke in den mensch wordt weer opgenomen in het eeuwige" [37]),

In de meer gebruikelijke uitgave van deze Locus spreekt hij over „het opus externum dat naar zijn aard temporeel is [38]) en over Openb. 21 : 23: „Er zal geen afwisseling van tijd meer zijn. Hetzelfde ligt in het begrip ζωὴ αἰώνιος". „Men kan de eeuwigheid noemen x en de tijd a. Doch nu is het onjuist om te zeggen $x = a^n$. Neen, $x = \sqrt{a}$. Dat alleen is juist" [39]).

In de „Locus de consummatione saeculi" zegt hij, dat de gelovigen tweeërlei leven leiden: een chronologisch leven in de kosmos en een eeuwig leven in gemeenschap met hun Heer, dat uit het chronologische leven uitgenomen is. Omdat zij als gelovigen met Christus in gemeenschap zijn praesenti fide, valt de tijd weg. Voor een christen valt zijn persoonlijke dood eigenlijk samen met de parousie [40]). Het eeuwige leven is een leven, dat de „potenz" van zijn zijn in een eeuwige werking uit zichzelf voelt opkomen (geen regenbak, maar fontein) [41]).

In „Van de Voleinding" zegt hij, dat de eeuwigheid stationnair zal zijn en geen verandering toelaat [42]) en dat wie in Jezus ontslaapt, uit de tijd wegsterft [43]). In de Apocalypse (10 : 6!) wordt „alle tijd schier terzijde gesteld" [44]).

Wat kunnen wij nu concluderen?

Er is bij Kuyper een neiging om een voor ons onbereikbaar boventijdelijk

---

[34]) id., 299.
[35]) id., 300.
[36]) id., 301.
[37]) id., Locus de creatione, 34.
[38]) id., 8.
[39]) id., 25—26.
[40]) id., Locus de consummatione saeculi, 23.
[41]) id., 312.
[42]) id., Van de Voleinding, I, 1929, 241. O.m. op dit citaat grondt Runia zijn mening, dat de voleinding geen successie van momenten kent, a.w., 237.
[43]) id., II, 36.
[44]) id., IV, 1931, 86.

standpunt te willen innemen. Wij vinden daar een aanduiding van, als hij zegt, dat het infralapsarisme de Raad Gods van 's mensen zijde beziet en dat het supra dit doet „van Gods zijde" [45]). Berkouwer merkt terecht op, dat „van 's mensen zijde" moet betekenen dat de mens aan de openbaring in de tijd onderworpen is, — en dat er naast die weg geen andere kan zijn [46]). Volgens Berkouwer bedoelt Kuyper die tegenstelling waarschijnlijk niet zo [47]), maar Velema gaat er bij het citeren van Berkouwer blijkbaar van uit, dat Kuyper het wèl zo bedoelt. Kuyper wil volgens hem het werk Gods in enen overzien [48]). Inderdaad bestaat er bij Kuyper het gevaar, dat hij de onderworpenheid van de mens aan de openbaring in de tijd vergeet, zodat Velema's negeren van Berkouwers restrictie verklaarbaar wordt. Volgens Kuyper kunnen wij de eeuwigheid al „voelen met ons besef" [49]). Eeuwigheid en tijd zijn in de wortel aan elkaar *verwant;* hij probeert ze met elkaar te *vergelijken.* Hij wil Gods eeuwigheid per viam negationis aanduiden; eeuwigheid is *niet* de tijd tot de n-de macht, maar de n-de machtswortel van de tijd. Hij vergeet, dat *beide* rekensommetjes van de *mogelijkheid* van een vergelijking tussen Gods eeuwigheid en de tijd uitgaan, terwijl deze mogelijkheid *niet bestaat.* Hij wil proberen de tijd weg te denken. Meent hij werkelijk, dat dit mogelijk is? Ergens noemt hij de tijd „fictief" [50]). Hier blijkt de invloed van het transcendentaal idealisme. Het is alsof wij Kant zelf horen spreken [51]). Het verwondert ons nu niet meer, dat hij het moment van het sterven soms laat samenvallen met de opstanding en dat hij in de ketterij van de zieleslaap „een deel waarheid" ziet schuilen [52]).

Maar hoe komt het dan, dat hij ook uitspraken doet, die hiermee volkomen in strijd zijn? Wij moeten onderscheid maken tussen twee reeksen van uitspraken, waarvan de eerste uitgaat van *verwantschap* tussen tijd en eeuwigheid met *waardering* voor de tijd, en de tweede van een sterke *tegenstelling* tussen tijd en eeuwigheid met *miskenning* van de tijd. In de eerste reeks is de waardering voor de tijd op zichzelf wel te waarderen; maar wij verwerpen de achtergrond, waaruit deze waardering voortkomt: de verwantschap tussen tijd en eeuwigheid. In de tweede reeks is het wijzen op de tegenstelling tussen tijd en eeuwigheid te waarderen; maar wij verwerpen de miskenning van de tijd, die daaruit voortkomt. Het is ons onmogelijk om een voorkeur voor één van beide reeksen uit te spreken. Spier meent, dat Kuyper in „Van de Voleinding" dichter bij de Schrift staat dan in zijn „Dictaten Dogmatiek" [53]). Het is maar hoe men het bekijkt! Spier vindt blijkbaar het aannemen van verwantschap tussen tijd en eeuwigheid een groter bezwaar dan de miskenning van de tijd. Maar *beide* keren wordt aan de bijbelse waarheid tekort gedaan. Als uit het inzicht in de tegenstelling tussen tijd en eeuwigheid een miskenning

---

45) id., De Gemeene Gratie, II, 95.
46) Berkouwer, De Verkiezing Gods, 327.
47) id., 328.
48) W. H. Velema, De leer van de H. Geest bij Abr. Kuyper, 1957, 66.
49) Kuyper, Locus de Deo, 292.
50) id., Honig uit de rotssteen, II, 1909, 106.
51) cf. Popma, Levensbeschouwing, III, 36.
52) Kuyper, E Voto, II, 209.
53) Spier, a.w., 207.

van de tijd voortkomt, is dit nog niet het *juiste* inzicht in de genoemde tegenstelling. En evenzo: als de waardering voor de tijd uit het aanvaarden van verwantschap tussen tijd en eeuwigheid voortkomt, is dit nog niet de *juiste* waardering voor de tijd. De waarheid ligt jenseits van dit dilemma. In de eerste reeks worden tijd en eeuwigheid verpsychologiseerd. In grote spanning ervaart de mens een zekere tijdloosheid die dicht bij de eeuwigheid ligt. Het ritme is het wezenlijke van Gods eeuwigheid en het hoofdkenmerk van de tijd. In de tweede reeks worden tijd en eeuwigheid wel scherp onderscheiden, maar er wordt niet duidelijk gewezen op het onderscheid tussen de Goddelijke en de geschapen eeuwigheid. De engelen zijn in de onveranderlijke eeuwigheid [54]); dit is op zichzelf al een miskenning van de tijd. Zo wordt Openb. 10 : 6 in beide reeksen verkeerd uitgelegd: in de „Dictaten Dogmatiek" èn in „Van de Voleinding".

De spanningen tussen eeuwigheid en tijd, genade en natuur, onzichtbaar en zichtbaar, zijn kenmerkend voor Kuypers theologie [55]). Onder invloed van het idealisme ziet hij de geschiedenis als niets anders dan een openbaring in de tijd van wat van eeuwigheid is. Naar de essentia gerekend is alles eeuwig, — al leert hij geen eeuwige schepping. De grens tussen het besluit en de executie van het besluit in de tijd wordt overschreden [56]). De tijd is alleen maar weerspiegeling van wat in de eeuwigheid beslist is. Hij weet niet zoals Calvijn boven het dilemma van aeternisering en historisering uit te grijpen [57]). De historische existentie kan niets constitutiefs bijdragen aan de essentie der dingen in Gods eeuwigheid. De heilsfeiten hebben alleen noëtische betekenis. Reeds eerder merkten wij op, dat theologen, die aan de heilsfeiten slechts een noëtische betekenis toekennen, daartoe komen door miskenning van de tijd. (Terecht merkt Bos op tegenover Kuypers spreken over „rechtvaardigmaking van eeuwigheid": „Hij (God) heeft den tijd en de ruimte geschapen en daar staan wij in. En nu maken wij onderscheid tusschen de werken Gods van eeuwigheid en de werken Gods in den tijd" en: „Zegt men: maar bij God is een eeuwig *heden*, en daarom kan men zeggen, dat al wat Hij wil doen, heeft Hij ook reeds gedaan, dan wischt men de lijn tusschen tijd en eeuwigheid uit; dan wordt *alles* eeuwig: ook de schepping" [58]).)

In dit geheel van Kuypers denken past het schema onzichtbaar—zichtbaar, dat ook op het eeuwige leven wordt toegepast. Het Koninkrijk van God heeft zijn terrein niet in het zichtbare, maar ligt „achter dat schitterend gordijn: het Koninkrijk is binnen in u" [59]). Het geestelijk Koninkrijk is wel aanwezig, maar „mist nu nog zijn uitstraling in het zichtbare" [60]). Men kan deze theorie niet op één lijn stellen met de apocalypsis-gedachte van Barth e.a. en met de lutherse visie op de parousie als een plotseling zichtbaar-worden van het lichaam van Christus, al zijn er punten van overeenkomst. Van Ruler kritiseert

---

54) Kuyper, Van de Voleinding, I, 22.
55) Velema, a.w., 192.
56) id., 222.
57) cf. Berkouwer, a.w., 160.
58) T. Bos, Negen dogmatische onderwerpen², 86, 88.
59) Kuyper, Het Heil ons toekomende, 1909, 59.
60) id., Uit het Woord, I, 1875, 109.

deze gedachte van Kuyper, omdat hier de aanwezigheid van het Rijk in het heden aan een infusio gratiae wordt toegeschreven: iets van het nieuwe is in de oude wereld gelegd, dat zich nu moet ontplooien, van de inwendige aanwezigheid tot het verschijnen in de uitwendige zichtbaarheid [61]). Van Ruler stelt daartegenover: er is een doorstoten, een opdringen van het Rijk *vanuit het einde* in deze wereld, — zoals de H. Geest al voor Pinksteren gegeven was en zoals de Logos incarnandus reeds Abraham bezocht; en omdat dit doorstoten en opdringen steeds heviger geschiedt, wordt de *indruk* van groei en ontwikkeling en ontplooiing gewekt; maar het Rijk is niet een *in*wendige werkelijkheid, die nog in het *uit*wendige moet treden; het kan zeer uitwendig en op zijn tijd ook zeer inwendig zijn; dit onderscheid speelt volgens Van Ruler geen rol meer [62]). Maar wel zegt hij, dat wij moeten wachten op „de openbáring van het heil, dat nu in verbórgenheid werkelijk aanwezig is" [63]) en al vindt hij het wat riskant gezegd, hij is het eens met Gunning: „Is de wereld die wij zien, slechts omhulling van de eigenlijke wereld, die als haar doel en vrucht uit haar schoot zal geboren worden, ook onze eigen zichtbare mensch is slechts omhulling van den waren mensch van wien dit voorbijsnellend leven zwanger gaat" [64]). Blijkbaar leest hij hierin iets héél anders dan in het onzichtbaar-zichtbaar-schema van Kuyper. Hij wil wel weten van een „Enthüllung", maar niet van een „infusio gratiae". Niet alle gebruik van de woorden „zichtbaar" en „onzichtbaar" wijst op dezelfde achtergrond. Bij Kuyper gaat het erom, dat „wat we nu reeds in de ziel ontvingen en wat bij Christus' toekomst ons als erfenis geworden zal" „twee stukken" zijn „die samen één geheel vormen" [65]). Hij gebruikt de woorden „natuurlijk" en „bovennatuurlijk", als hij uit de confessie citeert: de wedergeborene heeft „in zich tweeërlei leven, het eene lichamelijk en tijdelijk, ... het andere geestelijk en hemelsch". Hij merkt daarbij op, dat de eenheid van persoon blijft [66]). Overigens miskent hij zelf deze eenheid bij zijn antropologisch onderscheid tussen kern en omtrek [67]). Bij zijn visie op de verhouding van het eeuwige leven in het heden en het eeuwige leven in de toekomst spelen dus allerlei factoren een rol, die wij hier niet nader kunnen onderzoeken. Omdat hij het levensprincipe ziet als iets dat een substantiële analogie met de Logos vormt, moet hij aannemen dat dit levensprincipe blijft bestaan en dat de dood dus een desorganisatie is tussen kiem en stof [68]). Niets vergaat van het lijk, alleen de stof ervan wordt ontbonden [69]).

Kuyper heeft een sterk continuïteitsbesef. „Teloor gaat niets. Al wat hier wezenlijk winste was, blijft winste voor eeuwig" [70]). Teksten als „hun werken

---

61) Van Ruler, a.w., 45.
62) id., 46.
63) id., 55.
64) J. H. Gunning, Van Calvijn tot Rousseau, 1881, 69.
65) Kuyper, Practijk der godzaligheid, 1909, 211.
66) id., Het werk van den H. Geest, 1927², 627.
67) cf. Berkouwer, Geloof en heiliging, 59.
68) cf. Velema, a.w., 93.
69) cf. Kuyper, De gemeene gratie, I, 206, 243.
70) Geciteerd bij Van Ruler, Kuypers idee eener christelijke cultuur, 132. Kuyper gaat er van uit, dat de heilsopenbaring slechts een tijdelijk karakter draagt. Niet de

volgen hen" en „zij zullen de eer der volkeren daarin brengen" worden vaak door hem aangehaald. Merkwaardig is zijn onderscheid tussen planten en dieren ten aanzien van de nieuwe aarde: „De toekomst waarop de H. Schrift ons wijst, zal ook voor het plantenrijk betekenis hebben. Wij lezen dat in de hemel een boom des levens staat; dus het grondtype blijft, ook al ondergaat het een metamorphose, zoodat wij niet moeten denken aan een boom met bast en houten celweefsels. Van het dier wordt dit niet gezegd. Eer moeten wij logisch tot het tegenovergestelde resultaat komen. Het dier is een prototype van den mensch, een weggaande verschijning. Hun krachtsidee wordt in den hemel gerepresenteerd door de Cherubijnen" [71]). Waarom wordt hier de nieuwe aarde niet genoemd? Waarom moet juist de bast van die boom het ontgelden? Waarom wordt hier plotseling een beroep op de logica gedaan? Waarom wordt het dier als niets anders dan een prototype van de mens beschouwd? Vanwaar deze sprong van de dieren naar de cherubijnen? Wij zien geen enkele reden om deze speculaties over te nemen. De continuïteitsgedachte wordt hier weer met eigenaardige reserves omringd. Hij wijst wel telkens op het feit, dat wij de schepping niet mogen verachten en dat wij niet mogen doen alsof de hemel het geestelijke is [72]), maar waarvoor zou God volgens hem de dieren geschapen hebben — en de tijd? Hij acht het voortgaan van de tijd tussen de zondeval en het eindgericht noodzakelijk voor de uitvinding van medicijnen, de ontdekking van middelen tot bestrijding van het lijden, het vol-worden van het getal der uitverkorenen en het proces van ontkieming dat de voleinding in zich sluit; terwille van die ontwikkeling is *tijd* nodig [73]). Maar dat wil nog niet zeggen, dat hij de tijd als zodanig als een deel van de goede schepping ziet, ook voor de voleinding.

Over het geheel genomen ontvangt de continuïteitsgedachte bij hem niet zoveel nadruk als bijvoorbeeld bij Sneller die één van de lijnen bij Kuyper verder doortrekt [74]). Als Kuyper aan Paulus' woorden denkt, waarin het verschil tussen nu en straks met dat tussen kind en man wordt vergeleken, gaat hij wel over een rechtstreekse samenhang spreken: aan het kleinere deel van nu wordt het grotere „toegevoegd", zodat het aardse „overblijft, nawerkt, meespreekt", zodat bijvoorbeeld de hier verworven kennis en heerschappij over de natuur voortgaande betekenis heeft voor het rijk der heerlijkheid [75]), maar over het algemeen toont hij zich in „De gemeene gratie" bevreesd om van een rechtstreekse samenhang te spreken. Er is geen geleidelijke overgang, er komt een katastrofe, eerst zal al het bestaande vergaan; „*indien* er iets uit den eenen in den anderen toestand overgaat, kan dit niet anders zijn dan de schuilende levenskiem, de grondbetekenis der dingen" [76]). De vorm gaat teniet, het wezen

particuliere openbaring, maar de scheppingsordinantie is het duurzame, De gemeene gratie, I, 333. Rothuizen typeert Kuypers eschatologie met de woorden „anticipatie" en „antithese", Primus usus legis, 1962, 225.

[71]) Kuyper, Locus de creaturis materialibus, 42.

[72]) id., E Voto, I, 200.

[73]) id., De Gemeene Gratie, II^3, 616—619.

[74]) Z. W. Sneller, in: De zin der geschiedenis, 1944, 9—38; cf. H. Berkhof, Christus de zin der geschiedenis, 1958^2, 179 noot 13.

[75]) Kuyper, a.w., I^3, 474 vv.

[76]) id., I, 459.

zelf zal in nieuwe vormen te heerlijker uitkomen [77]), zoals in de nieuwe wijn [78]).

Midden tussen de vele uitspraken van Kuyper over het ophouden van de tijd treft ons die ene, die wij reeds citeerden: dat er op de nieuwe aarde opeenvolging van momenten is, omdat wij anders geen creatuurlijke wezens zouden zijn. Popma zegt: „Hier hebben we nu de eigenlijke, geniale Kuyper..." [79]). Het is toch wel merkwaardig, dat het overschrijden van creatuurlijke grenzen blijkbaar zózeer een gewoonte is, dat iemands genialiteit al ter sprake kan komen, als hij uitspreekt, dat wij creatuurlijke wezens zijn en blijven. Het is de mildheid van Popma, die hem juist hier — bij die ene uitspraak tegenover vele andere — over de „eigenlijke" Kuyper doet spreken. In een oude druk van een college-dictaat van een student vond ik nog een uitspraak, die door Spier en Popma niet is aangehaald, maar waarin waarschijnlijk (als de weergave juist is) de eigenlijke bedoeling van de eigenlijke Kuyper duidelijk wordt: „De Schepping is ... een opus temporale; want al wat buiten het wezen Gods treedt, heeft een vorm van tijd, die het doorloopt en doorleeft. Men moet bij dit „temporale" niet te veel aan ons begrip van tijd hechten; onze tijdvorm houdt eenmaal op, wanneer wij sterven en het getik der klokken daarboven niet teruggevonden wordt. In de eeuwigheid is echter ook een tijdvorm voor den mensch, want er is bewustzijn van overgang van het eene ogenblik in het andere. Wij zien dit in den Heere Jezus, die in den hemel leeft als mensch; er staat geschreven, dat Hij *zal* wederkomen, en zoodra we een futurum en dus ook een praesens en praeteritum hebben, is er ook „tijd". Dat temporale is met het eigen wezen van al het geschapene onafscheidelijk verbonden, omdat tijd wil zeggen, dat iets een begin gehad heeft, en iets niet geschapen kan zijn of het moet een ἀρχή hebben. De opera immanentia daarentegen zijn alle αἰώνια. De vraag of het eenmaal geschapene weer terug zal keeren in het niet, of dat God er eeuwige duurzaamheid aan verleend heeft, beslist voor het temporale niets" [80]).

Van een samenvallen van het moment van sterven en de opstanding is hier geen sprake. Elders zegt hij duidelijk, dat er een door God gestelde tijd verloopt tussen sterven en opstanding en dat die tijd het langst duurt voor de patriarchen [81]) en dat de ziel in de hemel vatbaar is voor ontwikkeling en rijkere volmaking [82]). Seth, Enos, Henoch, enz., zijn ons geen doden, maar ze leven Hem allen [83]).

Hij legt grote nadruk op de verwachting van de wederkomst. Over de tussentoestand zegt de Schrift zeer weinig, maar over de eindtoestand wordt uitvoerig gesproken [84]). „Verreweg de meeste Christenen toch denken niet veel verder dan hun eigen dood" [85]).Hij klaagt erover, dat er in zijn tijd geen

---

77) id., I, 484.
78) id., I, 490 vv.
79) Popma, Levensbeschouwing, II, 323.
80) Kuyper, Locus de creatione, 5.
81) id., In Jezus ontslapen, 1912, 16.
82) id., 9.
83) id., Als gij in uw huis zit², 239.
84) id., E Voto, II³, 202.
85) id., 201.

maranatha-verwachting meer is [86]). Door dit accent op de parousie komt het bij hem meestal niet geheel tot zijn recht, dat wij het eeuwige leven reeds nú bezitten. Hij schrijft over het eeuwige leven „dat wel terdege allereerst als tegenstelling met het tijdelijk leven moet genomen worden" [87]). De tekst „dit is het eeuwige leven dat zij U kennen" past hij enerzijds wel toe op het heden („De meeste menschen denken, dat God eerst van eeuwigheid af deïstisch was, en pas met de Schepping theïstisch is geworden. Daarom ook wordt het inleven in de kennisse van het Eeuwige Wezen, waarin toch naar de Schrift het eeuwige leven bestaat, zoo weinig gevonden" [88]), anderzijds uitsluitend op de toekomst: met die tekst zou bedoeld zijn „het opgenomen zijn in het volle rijke leven van het Vaderhuis daarboven" [89]).

Hij verzet zich tegen de mystiek die doet alsof ons hemels leven al *in* ons aardse ervaren wordt [90]). In volheid komt het eeuwige leven *na* dit leven, al kan het reeds hier op aarde in de ziel wortelen. „Meer dan voorsmaak echter is dit niet" [91]). Zijn verzet tegen mystiek gedweep blijkt ook uit een ander citaat, dat tevens in verband met zijn visie op de eschatologie van anderen belangwekkend is: „Rome heeft de eschatologie, door de actie der Kerk op aarde ten bate der gestorvenen, geheel op de periode vóór den oordeelsdag geconcentreerd; de Reformatie heeft de eschatologie schromelijk verwaarloosd; wat thans van modern-orthodoxe zijde is aangedragen, om ons ook aan de overzijde van het graf een Kerk met soteriologische bediening te doen denken, bracht slechts verwarring teweeg; waar men zich dan nog met den status beatorum inliet, werd meer mystiek gedweept, dan dat men de quaestie van het *bewustzijn* der gezaligden aan de orde stelde; en zoo is het niet vreemd, dat de vraag, uit welk principium cognitionis de gezaligden denken zullen, zelfs niet aan de orde kwam" [92]). Hier wordt wel een zeer scherp oordeel geveld over de Reformatie, dat wij niet kunnen onderschrijven. Maar tegenover de moderne mystiek betekent Kuypers eschatologie inderdaad grote winst. Hij brengt de bijbelse verwachting van het eeuwige leven met kracht naar voren in een tijd, waarin deze op allerlei wijzen is uitgehold. Des te meer is het te betreuren, dat hij in zijn visie op tijd en eeuwigheid zich nog niet voldoende door de Bijbel laat leiden. Spier zegt, dat Kuyper in zijn beschouwingen over tijd en eeuwigheid „veel verder van de resultaten van antieke en scholastische philosophie afstaat dan zijn geestverwant en tijdgenoot Bavinck" [93]). Maar Kuyper is weer meer beïnvloed door de idealistische filosofie. Hoezeer hem dit belet heeft de verhouding tussen tijd en eeuwigheid steeds juist te zien, zijn verbondenheid aan de Bijbel brengt hem ook telkens in verzet tegen de geest des tijds, zoals wel bijzonder duidelijk blijkt uit zijn verzet tegen de leer van de „onsterfelijkheid der ziel": „. . . een uitdrukking, die voor het Evangelie

---

[86]) id., Het Heil in ons, 1909, 253.
[87]) id., E Voto, II, 386.
[88]) id., Locus de creatione, 18.
[89]) id., E Voto, II, 387.
[90]) id., IV, 15.
[91]) id., II, 386.
[92]) id., Encyclopaedie der H. Godgeleerdheid, II^2, 1909, 325.
[93]) Spier, a.w., 204.

niet kan bestaan... Wat de rationalist „onsterfelijkheid" noemt, dat is den christen „het eeuwige leven" [94]), „... overmits nu ook onze ziel creatuurlijk leven bezit, kan ook aan onze ziel het creatuurlijke leven ontnomen worden" [95]); „... daarom heeft ieder kind van God een levende ziel, die gestorven is geweest" [69]); „God, deugd en onsterfelijkheid" is geen Evangelie, maar rationalistische philosophie" [97]).

b. Bavinck

In Bavincks denken speelt de onderscheiding tussen „zijn" en „worden" een grote rol [98]). God is de zijnde in volstrekte zin. De tijd is een voortdurend worden dat moet rusten in het onveranderlijke zijn van God. „Tijd is geen substantie naast andere, geen reale quid, maar een bestaansvorm van de dingen. Als er geen schepselen waren, zou er geen tijd zijn. De tijd begon a creatura, veel meer dan creatura coepit a tempore. Anderzijds is de tijd ook maar niet een subjectieve vorm der waarneming, gelijk Kant meende" [99]). Hij maakt onderscheid tussen de uitwendige tijd, ontleend aan de beweging der hemellichamen, die eenmaal zal ophouden, en de inwendige tijd, die een bestaansvorm der dingen is, aan al het eindige wezenlijk eigen. Gods eeuwigheid heeft haar analogie in het rijke volle leven van de mens, voor wie door arbeid en genot de tijd a.h.w. niet bestaat. „Daarom ligt er waarheid in de bewering, dat er in de hel geen eeuwigheid, maar enkel tijd is, en dat een schepsel te meer het onvolkomene in den tijd verlienst en de eeuwigheid nadert, als het Gode verwant en zijn beeld is (Thomas). Daarom staat de eeuwigheid Gods ook niet abstract en transcendent boven den tijd, maar is zij in ieder tijdsmoment aanwezig en immanent. Er is essentiëel onderscheid tusschen eeuwigheid en tijd, maar er is toch ook analogie en verwantschap" [100]). Tijd blijft tijd en wordt nooit eeuwigheid [101]). „Eeuwigheid en tijd zijn geen twee lijnen, waarvan de kortere een tijdlang met de eindeloos verlengde parallel loopt; maar de eeuwigheid is het onveranderlijke middelpunt, dat zijn stralen doet uitgaan tot den ganschen omtrek van den tijd" [102]). In het eeuwige leven is de tijd „doordrongen van de eeuwigheid Gods; ... het eeuwige worden is gehuwd met het onveranderlijke zijn" [103]). Spier vergelijkt deze gedachte van Bavinck met die van Calvijn en constateert terecht: „... terwijl Calvijn zich altijd van Schriftuurlijk standpunt uit schrap zet tegen de resultaten van de antieke wijsbegeerte èn van de scholastische synthese-philosophie der Middeleeuwen, leunt Bavinck integendeel tegen beide aan en neemt hij al te vlot gedachten en

---

[94]) Kuyper, De leer der Onsterfelijkheid en de Staatsschool, 12—13.
[95]) id., Het werk van den H. Geest, 359.
[96]) id., Dict. Dogm. II, Locus de Homine, 122.
[97]) id., Locus de Consummatione Saeculi, 45; cf. id., Van de Voleinding, III, 29 v.; Van Es, a.art., 199, noot 40. Over Kuypers theorie over het onderscheid tussen „eeuwig leven" en „bijkomend genadeloon", zie: Berkouwer, Geloof en rechtvaardiging, 118—121.
[98]) cf. Bremmer, a.w., 188 v.
[99]) Bavinck, Geref. Dogmat., II^4, 132.
[100]) id., 134.
[101]) id., 391.
[102]) id., 393.
[103]) id., IV^4, 713.

termen van Aristoteles en Thomas over" [104]). Het onderscheid tussen uit- en inwendige tijd, de „verwantschap" tussen tijd en eeuwigheid en de beschrijving van het eeuwige leven (die — al is dit niet bedoeld — de gedachte kan wekken dat de tijd in één of ander opzicht zal vereeuwigen) kunnen wij niet aanvaarden. Ook Bremmer wijst erop, hoe thomistische categorieën hier een rol spelen [105]), al noemt hij de door ons geciteerde regels over het eeuwige leven „een schoon staal van de diepe vroomheid en de klare denkkracht, waarin het geheel geschreven is" [106]).

Ondanks zijn aansluiting bij filosofische motieven weet Bavinck telkens de tijd te waarderen. Hij legt een nauw verband tussen het verbond der verlossing in de eeuwigheid en Gods werk in de tijd zonder dit te aeterniseren [107]). Toch wordt de tijd eigenlijk de afwikkeling van een in de eeuwigheid besloten proces, zodat het „geschichtliche" van het gebeuren in de tijd op de achtergrond raakt [108]).

Bavinck ziet in deze wereld reeds de substantie aanwezig van wat in de voleinding tot zijn hoogste heerlijkheid zal worden opgevoerd. Daarom kan Berkhof zijn hoofdstuk over „De voleinding der geschiedenis" een citaat van Bavinck als motto meegeven [109]), al komen de eschatologische kwesties van de laatste tijd bij Bavinck nog niet aan de orde, omdat hij in zijn leer der laatste dingen nog geheel de oude dogmatiek volgt [110]). Hij ziet het eeuwige leven als „een echt natuurlijk leven, maar door de genade tot zijne hoogste heerlijkheid en in zijne rijkste schoonheid ontvouwd" waarvan visio, comprehensio en fruitio Dei het wezen uitmaken [111]). De status gloriae zal z.i. geen loutere restauratie zijn van de oorspronkelijke status naturae, maar een reformatie, die alle potentia tot actus doet overgaan. Popma zegt, dat de opmerking over „het eeuwige worden gehuwd met het onveranderlijke zijn" erop wijst dat Bavinck geen tegenstelling maakt tussen zijn en worden en de bezwaren van het hiernamaals als louter zijn inziet, zoals ook blijkt uit deze gedachten: er is dan verschil in heerlijkheid, er is niet een zalig nietsdoen, er is in de opstanding ook stoffelijkheid en lichamelijkheid, een verhoogde gemeenschap der heiligen, gradueel verschil in heerlijkheid, — „allemaal trekken die verwijzen naar het blijvend karakter van tijd en wording" [112]). Men kan zeggen, dat deze gedachten naar de continuïteit van de tijd „verwijzen"; maar Bavinck spreekt dit zelf niet duidelijk uit.

c. Grosheide

In 1907 schrijft Grosheide een dissertatie over de verwachting van de toekomst van Christus. Hij spreekt over de *tijd* in verband met de verwachting van Christus eerste en tweede komst.

---

104) Spier, a.w., 196.
105) Bremmer, a.w., 191, 306.
106) id., 309.
107) cf., id., 247.
108) cf., id., 352.
109) Berkhof, a.w., 168.
110) cf. Bremmer, a.w., 368.
111) Bavinck, a.w., IV, 704.
112) K. J. Popma, Anaximanders tijdstheologie, in: Opbouw, jrg. '60—'61.

Volgens sommigen spreekt de Bijbel over de toekomst van Jezus altijd in perspectief, waardoor men in één tijd ziet wat in tijd uiteenligt. Maar dit is — aldus Grosheide — geen „perspectief"; de voorstelling vormt wel één plat vlak maar de voorgestelde zaken zijn dan door tussenruimten van elkaar gescheiden. Anderen zeggen: er is hier juist geen sprake van perspectief, maar het is als op een chinees schilderij. Dat is ook onjuist, want dan zou de Bijbel onduidelijk en onwaarachtig zijn [113]). Maar: „in God zijn alle dingen één. Voor Hem bestaat geen tijd, geene opeenvolging van oogenblikken. Alles is voor Hem tegelijkertijd tegenwoordig" [114]). Waarom kan de wederkomst als *nabij* aangekondigd worden? Omdat God ertoe *besloten* heeft. Dáárom zal zij spoedig komen: God doet snel wat Hij besluit (Gen. 41 : 32). En de eerste komst *eist* de tweede; daarom rekent wat daartussen ligt *niet mee*. De satan heeft „een kleine tijd". „Op deze beide wijzen is bewezen, dat de komst van Christus niet alleen zeker is, maar niet minder aanstaand, *altoos bezien van de zijde Gods*, voor Wien geen oponthoud bestaat" [115]). „Daarom is het wel wat te veel gezegd, als Baldensperger beweert: „Die Nähe der Parusie ist gewissermassen nur ein anderer Ausdruck für die absoluten Gewissheit derselben" [116]). Het gaat er volgens Grosheide dus om, dat de tijd tussen hemelvaart en wederkomst *voor God* niet in rekening komt. „De tijd waarin wij leven, is eene overgangs-, eene tusschenperiode, een tijd, die geheel beheerscht wordt door zijn begin en zijn einde en die *zelf feitelijk niets is*" [117]).

Hier wordt dus wel zeer consekwent vanuit Gods eeuwigheid over onze tijd gesproken. „Er is niets meer wat de komst van Christus tegenhoudt." En de wederhouder dan? 2 Thess. 2 beziet de zaken van de *menselijke* zijde [118]). Als er in Jes. 60 : 22 staat: „Ik de Heere zal zulks *te zijner tijd snel* doen komen" is dit voor ons begrip een antinomie; zo ligt het ook bij het *nabij* zijn van de parousie èn de aankondiging dat *eerst* nog de antichrist moet komen, enz. Wat moeten wij met zo'n antinomie? „Plicht is hier God te aanbidden, die zoozeer boven ons menschen verheven is" [119]). „Dat nu dezelfde tijd tegelijk lang en kort kan zijn, naar gelang van den beschouwer (God of mens) mag niet bevreemden... Het kind, dat nog nimmer op reis ging, kan misschien de reis van Amsterdam naar Haarlem lang noemen, de beroepsreiziger telt haar nauwelijks." Grosheide probeert dus de eeuwigheid van God enigszins voorstelbaar te maken met menselijke tijd-ervaringen. Alleen al daaruit kan blijken, dat de absolute grens tussen Gods eeuwigheid en ònze tijd (of eeuwigheid) hier niet voldoende in het oog wordt gehouden. De Goddelijke beschouwing moet in zekere zin ook gelden voor de mens, volgens Grosheide. Hij wijst dan op: „zij die geloven haasten niet" en „God vertraagt de belofte niet" [120]). De be-

---

[113]) F. W. Grosheide, De verwachting der toekomst van Jezus Christus, 1907, 38—39.
[114]) id., 40.
[115]) id., 41—42.
[116]) id., 42 noot 3.
[117]) id., 43.
[118]) id., 44 en noot 1.
[119]) id., 47.
[120]) id., 54.

schouwingen van God en van de mensen over de tijd zijn verschillend, maar wij mogen niet twee wijzen van voorstellingen naast elkaar aannemen. De wijze waarop God de dingen beziet, is de *eigenlijke* [121]). God overziet de tijd der wederkomst van Christus ten volle, de mens ziet één zijde en die gebrekkig [122]).

Deze beschouwing om met de moeilijkheden van de Nah-erwartung klaar te komen roept enkele vragen op. Bedoelt Grosheide, dat wij aan Gods eeuwigheid deel moeten hebben om de *eigenlijke* visie te krijgen? Zijn onze zwarigheden met de „nabij"-teksten te wijten aan het feit, dat wij in de *tijd* leven? Moeten wij met de ogen van God in een „simul"-blik het geheel overzien en de tijd achter ons laten? De mens ziet „één zijde"; bedoelt Grosheide dat God dus ook de menselijke zijde in rekening neemt? Wat is er nu eigenlijk on-eigenlijk in onze menselijke voorstelling? Verdwijnt de tijd, als wij sterven?

Alleen op de laatste vraag komt een antwoord, — dat overigens ook voor de andere vragen van betekenis is. „Het is zeer de vraag of voor dien toestand (na het sterven) dezelfde tijdsverhoudingen bestaan, als voor het aardsche leven". In een nooit verwijst hij naar één van de tegen de tijd gerichte uitspraken van Kuyper: „. . . Openb. 6 : 9—11, waar wel degelijk van tijd wordt gesproken voor de gestorvenen. Het is echter uiterst moeilijk hieruit iets af te leiden." Grosheide vervolgt: „Eer schijnt het waarschijnlijk dat tusschen het sterven en het laatste oordeel en de daarmee verbonden opwekking van het lichaam geen tijd verloopt" [123]). Later noemt hij Openb. 6 : 11 een tekst te duister om iets uit af te leiden, hoewel hij er wel uit afleidt, dat het hier niet gaat over een tijdsrekening, geldend voor die op de aarde leven [124]). Hij deelt de teksten in in „Schriftplaatsen van de Goddelijke zijde den tijd der toekomst van Christus bepalend" en „Schriftplaatsen van de Goddelijke zijde den tijd der toekomst van Christus bepalend" en „Schriftplaatsen van de menschelijke zijde . . ." en „Schriftplaatsen van beide zijden" deze tijd bepalend, en „Schriftplaatsen uit profetisch oogpunt te verklaren" en „Schriftplaatsen te duister om iets uit af te leiden" [125]).

Het schema Goddelijke zijde—menselijke zijde beheerst dus zijn studie. De *tijd* komt hierbij in het gedrang. De uitdrukking, dat de overgangs-tijd waarin wij leven „feitelijk niets" is, is moeilijk te verbinden met de apostolische oproep, dat wij ook in deze periode de tijd moet „uitkopen" en met de mededeling van Christus aan Thyatira: „Ik heb haar tijd gegeven om zich te bekeren" [126]). Dat God Zijn besluiten snel uitvoert, mag niet zó geaccentueerd worden, dat Zijn lankmoedigheid op de achtergrond raakt. Een „beroepsreiziger" gaat ànders naar Haarlem dan God naar de jongste dag.

Berkouwer wijst erop, dat Grosheide „zich voorzichting uitdrukt" [127]), en dat we bij hem in aanraking komen „met een sterk accent op de ene, ondeelbare

[121]) id., 56.
[122]) id., 57.
[123]) id., 58.
[124]) id., 186.
[125]) id., 121—187.
[126]) Ef. 5 : 16, Openb. 2 : 21.
[127]) Berkouwer, De Wederkomst van Christus, I, 52, noot 73.

verwachting"[128]). Maar Grosheide zegt méér dan dat de tussentoestand nooit als een zelfstandig thema ter sprake kan komen; hij zegt, dat Paulus *nooit* schrijft over de tussentoestand [129]). Hij noemt het in de vraag van de discipelen: „Heere, zult Gij in deze tijd het koninkrijk Israël wederoprichten?" reeds een fout, dat zij over „tijd" spreken: „... door van tijd te spreken, wordt het koninkrijk Gods binnen de dingen dezer aarde getrokken... We moeten het rijk Gods losmaken van den menselijken tijd, omdat het krachtens zijn karakter eeuwig is" [130]).

Terecht zegt Schilder, dat dit een onjuiste weergave is van de bedoeling zowel van de vraag der leerlingen alsook van het bescheid van Christus. De jongeren spraken niet van „tijd" („in de tijd") doch van „déze" tijd. „Evenmin was het hun als een fout aan te rekenen, dat zij het „koninkrijk" niet losmaakten van den tijd. Wij geloven, dat juist wie dit wèl doet, een ernstige fout begaat. Het *voleinde* koninkrijk is van de eeuwigheid, maar het koninkrijk *zèlf* is met den „menselijken tijd" (wat is dat eigenlijk?) ten nauwste betrokken" [131]). Wij voegen daar aan toe: en het koninkrijk *blijft* met de tijd ten nauwste betrokken. (Als Schilder zegt: „Het geconsummeerde in de eeuwigheid, de consummatie in den tijd" komt dit te weinig tot zijn recht.)

Op de achtergrond van Grosheide's eschatologische beschouwingen staat blijkbaar zijn overtuiging, dat het Koninkrijk Gods „krachtens zijn karakter eeuwig is" en daarom niet „binnen de dingen dezer aarde" getrokken mag worden, maar „van Gods zijde" bezien moet worden als een bovenaards en boventijdelijk Rijk, dat voor een tijdelijk interim in een tussentoestand geen ruimte laat. Daarom weet hij met de gedachte van een zekere ontwikkeling in het eeuwige leven (die hij wil vasthouden) niet goed raad. Dat blijkt uit deze merkwaardige uitspraak: „De vromen zijn niet eeuwig als Christus. Want hun begin ligt in den tijd evenals hun nieuwe geboorte. Maar het nieuwe leven is eeuwig leven. Dat eeuwige leven heeft een zekere ontwikkeling, die we misschien het best kunnen karakteriseren door te zeggen: zij valt in zeker opzicht binnen den tijd, in zeker opzicht daarbuiten". Over de Openbaring aan Johannes schrijft hij: „Johannes moet als mens de feiten, de gebeurtenissen in volgorde zien en beschrijven. Maar in den hemel is geen volgorde, doch is alles één" [132]). „Johannes als *mens*..." — „*maar* in den hemel": deze formulering is onthullend; al zal het niet Grosheide's bedoeling zijn om een tegenstelling tussen „mens" en „in den hemel" te construeren, in feite komt het daar wel op neer.

Over συντέλεια τοῦ αἰῶνος schrijft hij: „Er is een αἰών aan het lopen en die gaat zijn volheid tegemoet; dat is niet alleen zijn normale einde, maar het

---

128) id., 70.

129) Grosheide, Commentaar (2 Cor. 5), 152; cf. id., De tweede brief van den apostel Paulus aan de Kerk te Korinthe, 1939, 172, noot 1: „Ik zie het het liefst zóó, dat sterven voor Paulus beteekent de wederkomst beleeven, zie mijn: Hoe verwachten wij Jezus' komst?"

130) id., Commentaar (Hand. 1 : 6), 18.

131) Schilder, Schriftoverdenkingen, III, 245.

132) Grosheide, Enkele opmerkingen tot recht verstaan van de voorstelling van den tijd in het N.T., in: Geref. Theol. Tijdschrift, 1951, 27.

einde van den dienst, dien hij te verrichten had. Er zijn αἰῶνες, die, omdat het over den tijd gaat, na elkaar of naast elkaar lopen en nu wordt van den laatsten gezegd, dat de taak van de αἰῶνες is volbracht" [133]). Over πληρωμα τῶν καιρῶν schrijft hij: er is een ontwikkeling die door Christus haar einde bereikt [134]). „De wisseling der aeonen ligt in Gods hand, Ef. 3 : 9, 11; 1 Tim. 1 : 17, en is door mensen niet te verstaan" [135]). Over uitdrukkingen als „aeonen der aeonen" merkt hij op: „In verband met den concreten vorm der uitspraken, waag ik te betwijfelen, of we bij al deze zegswijzen bepaald aan een eeuwigheid moeten denken, niet aan het eindeloos verlengde dus, maar aan de opheffing van den tijd (Openb. 10 : 6 mag daarvoor niet worden gebruikt), maar het komt er toch heel dicht bij." En over het eeuwige leven: „Αἰώνιος wordt veelal bij ζωη geplaatst. Daardoor wordt het nieuwe leven als het eeuwige, het onvergankelijke, niet aan den menselijken tijd gebondene, tegenover het gewone aardse leven gesteld" [136]). „Het eeuwige leven is, evenals God die het geeft, niet aan een bepaalden tijd gebonden. Het loopt door al de αἰῶνες heen, houdt nimmer op, is eeuwig in den vollen zin van het woord. Wel begint het in den tijd, doch het gaat over in de eeuwigheid" [137]). Wat wil dit zeggen: de vromen zijn *niet* eeuwig als Christus, het eeuwige leven is *evenals God* niet tijdgebonden? Wat is: „in zeker opzicht binnen den tijd, in zeker opzicht daarbuiten?" En wat moeten wij beginnen met het herhaalde „misschien" en met een „door mensen niet te verstane" aeonenwisseling? Een vooropgesteld dualisme van tijd en eeuwigheid belemmert hier de exegese.

Er ligt enige ironie in, dat juist Grosheide beschuldigd is van een spreken over de opstanding „in terms of continuity". Als hij over Joh. 14 : 19 („Ik leef en gij zult leven") zegt: „De Heiland doelt hier op de ongebrokenheid van Zijn leven. Hij gaat sterven, Hij gaat naar den Vader, dat breekt Zijn leven niet af", dan maakt D. E. Holwerda bezwaar: „To interpret the resurrection in terms of continuity is essentially docetic. Jesus is the Life even in, and because of, His death, but this is different from saying that Jesus' life continues in His death" [138]). Het gaat hier om iets anders dan om de continuïteit van de tijd; het is jammer dat Grosheide, als het over de tijd gaat, *niet* „in terms of continuity" spreekt.

Met een overigens té stoutmoedig beroep op Grosheide's dissertatie oefent Leenhouts kritiek op de leer van de status intermedius. Ook bij hem komen we weer een treinreiziger tegen. Hij noemt de tussentoestand „fantasie" [139]), omdat aan de overzijde alle tijd en tijdsgevoel ophoudt, zodat de jongste dag onmiddellijk aan ons aardse leven grenst. Hij gebruikt de illustratie van een treinreiziger die slaapt en *voor zijn besef* geen lange reis heeft gehad [140]),

---

133) id., 20.
134) Grosheide, De Volheid des Tijds volgens de Schrift, 1929.
135) id., a.art., 22.
136) id., 23.
137) id., 24.
138) D. E. Holwerda, The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John, 1959, 70, noot 16.
139) A. A. Leenhouts, In een punt des tijds, 1945, 7.
140) id., 26 v.

maar Berkouwer bestrijdt dit beeld terecht met de opmerking, dat het hier om subjectieve tijdsbeleving en niet om een afwezig-zijn van de tijd gaat, terwijl dat laatste Leenhouts' uitgangspunt is [141]). Schilder stelt terecht tegenover de beschouwing van Leenhouts, dat Christus als mens zich bewust is van een tussentoestand voor Hem en de „moordenaar": „op dezen Vrijdag, eer het sabbath wordt, eer het Zaterdag is, zullen wij samen in het paradijs zijn" [142]).

4. Na de eerste wereldoorlog

De twintiger jaren van onze eeuw worden — theologisch gezien — grotendeels beheerst door de opkomst van de dialectische theologie. Het lijkt ons het meest gewenst om grote, invloedrijke theologen zoals Barth en Brunner in een apart hoofdstuk te bespreken. Maar voordat dit hoofdstuk aan de orde kan komen, bespeuren wij hun invloed al en komen wij reeds reacties op hun eerste publicaties tegen. Die publicaties zèlf behandelen wij liever in samenhang met hun latere geschriften.

Wij noemen nu in chronologische volgorde enkele studies, waarin het eeuwige leven min of meer uitvoerig besproken wordt.

In 1917 verschijnt een godsdiensthistorische dissertatie van Ubbink over het eeuwige leven. Hij vergelijkt Paulus' verwachting met die van zijn omgeving. Tegenover de Griekse visie van de onsterfelijkheid der ziel plaatst hij Paulus' geloof aan de opstanding van de gehele mens [1]). Paulus spreekt z.i. niet over „onsterfelijkheid der ziel", omdat het voortbestaan van de ziel voor hem vanzelf spreekt [2]). De eeuwige rust is niet een zalig niets-doen, waarnaar de heidenen heimwee hadden [3]). Paulus' geloof is geen syncretisme [4]). Het probleem van de verhouding van tijd en eeuwigheid komt vrijwel niet ter sprake.

Maar — dit zal in de theologie een steeds centraler plaats gaan krijgen. De wereldoorlog oefent invloed uit op de ontwikkeling van de theologie.

Van een louter historische wordt de eschatologie steeds meer een dogmatische vraag. Dat hangt samen met het feit, dat het levende Godsgeloof van de Bijbel een grotere plaats krijgt door de zwenking van een rationalistische naar een irrationalistische instelling. Duidelijk blijkt deze omkeer in het denken bij Rudolf Otto, die in „Das Heilige" in verzet komt tegen de rationalisering en humanisering van de Godsidee [5]). Door zijn invloed krijgen de toorn en het gericht van God weer een belangrijke plaats in de theologie. Over de eschatologie zegt hij later: „Man liebt es heute, in „Eschatologie" sich nicht genug tun zu können. Zugleich verbindet man diesen Eifer dann mit der im Tone der Selbstverständlichkeit vorgetragenen Behauptung, diese sei „nichts Chro-

[141]) Berkouwer, a.w., 45.
[142]) Schilder, Is er een „tusschentoestand"? in: De Reformatie, 1946, no. 42.
[1]) J. Th. Ubbink, Het eeuwige leven bij Paulus, 1917, 78.
[2]) id., 91.
[3]) id., 158.
[4]) id., 173.
[5]) R. Otto, Das Heilige, 1917. Cf. Berkouwer, Wereldoorlog en theologie, 7—8; Schilder, Zur Begriffsgeschichte des „Paradoxon", 218 vv.

nologisches", sondern sie bedeute „in die Situation der Entscheidung stellen". Damit maskiert man den Umstand, dass man mit echter alter eschatologischer Fühlungsweise nicht mehr in Verbindung ist, sondern versucht, durch Allegorisierung einen Schein davon zu retten" [6]). Voorzichtig zegt hij, dat het toekomende Rijk een schaduw vooruitwerpt in het heden [7]) en dat het in-het-heden-zijn van het Rijk voor Jezus een mysterie is [8]). Hierdoor versterkt hij opnieuw de consekwent-eschatologische visie, zodat Werner hem graag citeert. Op zichzelf is zijn kritiek op de eschatologie van het „nichts Chronologisches" wel juist, maar hij verzwakt het beginsel der eeuwige vreugde dat reeds in het heden aanwezig kan zijn. Maar nu hebben wij al even op de ontwikkeling vooruitgegrepen. De periode die wij nu bespreken, wordt beheerst door de „actuele eschatologie".

De term „actuele eschatologie" is wellicht afkomstig van Siegfried. Siegfried schrijft over de heilige en de held, — beide een belichaming van het christelijk ideaal. De gelovige leeft *altijd* „am Ende der Zeiten". De heilige verkondigt de nieuwe tijd, de eschatologische held geeft vorm aan die nieuwe tijd. „Der Heilige steht jenseits der Zeit, der Held erfüllt und gestaltet sie" [9]).

Hij noemt de verschillen tussen kultuuridealisme en eschatologie: de kultuurutopie plaatst het doel in oneindige verten, de eschatologie in het heden; bij het eerste gaat het om ontwikkeling, bij het tweede om een katastrofe; het eerste zegt, dat het ideaal de norm van het willen is, het tweede dat de tegenwoordigheid van God de bewegende kracht is [10]). De ontwikkeling behoeft niet geloochend te worden, maar religieus is zij zonder betekenis. „Das Historische macht nicht selig, die unendliche Zukunft aber erst recht nicht. Selig macht die Gegenwart Gottes" [11]). Kultuur en Godsrijk zijn niet identiek, maar kultuur is dienst aan Gods Rijk [12]). „Worauf es ankommt, ist die Erkenntnis *des Unwerts der Zeit* und der Glaube, dass das Reich kommt, dass es mitten unter uns ist." In die *tijd* wordt een nieuwe betekenis levend en breekt een nieuw ritme door: het Rijk wil nieuwe uitdrukking in denken en handelen vinden, maar dat is dan niet „an sich", niet „als reine Diesseitsgestaltung" belangrijk, maar wegens de heenwijzing naar het transcendente [13]). Siegfried wil dus een synthese van een immanente kultuur-ethiek en een in het transcendente gewortelde religie. Hij wil geen dubbele doelstelling, maar: „wo weltliche Ritterschaft in ihrem letzten Sinn erfasst wird, da ist sie selbst Kreuzesritterschaft" [14]).

Tegen dit artikel merkt Slotemaker de Bruïne op, dat het middeleeuws ridderideaal juist naast het monnikenideaal staat, die beide opkomen uit de scholastieke constructie van de gebieden der natura en gratia in onder- en

[6]) Otto, Reich Gottes und Menschensohn, 1934, 38.
[7]) id., 129.
[8]) id. 56.
[9]) Th. Siegfried, Endgeschichtliche und aktuelle Eschatologie, in: Zeitschr. für Theol. und Kirche, 1923—'24, 362.
[10]) id., 363.
[11]) id., 365.
[12]) id., 367.
[13]) id., 370.
[14]) id., 370, noot 1.

bovenbouw. Hij wil de gedachte van Siegfried niet verwaarlozen, maar wel haar verbinden aan de scheppingsgedachte [15]).

Siegfried bedoelt met zijn „actuele eschatologie" iets geheel anders dan Barth, want hij wil een synthese: „Jenseitsglaube und Diesseitsgestaltung in eins" [16]); maar hij stemt met Barth overeen in het diskwalificeren van de tijd. Het kan bijna niet anders, of hij moet daardoor zichzelf ergens tegenspreken. Dat gebeurt dan ook, bijv. als hij enerzijds zegt, dat het historische en de toekomst niet zalig maakt, en anderzijds: „In der Tat, mit der Endgültigkeit und Einmaligkeit der Katastrophe steht und fällt die Eschatologie" [17]).

Dat laatste komt in de periode, die wij nu bespreken, vrijwel nergens tot zijn recht.

Onder de indruk van Barths Römerbrief waagt men het nu om de grens tussen historisch relativisme en geloofsovergave aan de bijbelse boodschap te overschrijden om de übergeschichtliche roep der religie te bevrijden van haar tijdgebonden vormen. Wij denken aan Dibelius' „Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum" (1952) en Bultmanns „Jesus" (1926) hoewel de laatste het boek van de eerste bestrijdt zonder te merken hoe hij daarbij ook zichzelf bestrijdt. Over Bultmann spreken wij later, in verband met zijn verdere ontwikkeling. Wat Dibelius betreft, Holmström zegt terecht: „Die Nachwirkung von Barth zeigt sich eben darin, dass Dibelius das Recht der Geschichte in dem Zusammenhang der Offenbarung nur mit Hilfe der Begriffsdialektik behaupten kann" [18]). Voor ons doel is van belang, dat hij schrijft: „... die menschlichen Aussagen über das Ewige sind nicht das Ewige selbst ..." [19]). „Ein gekommenes Gottesreich brauchte nicht gekündet zu werden, denn jeder würde es wahrnehmen ..." [20]). „Im Endglauben (van Jezus) gipfelte sich die Zeit in die Ewigkeit hinauf, das Evangelium verlor die geschichtliche Bedingtheit" [21]).Telkens legt hij er de nadruk op, dat het eindgeloof aan het Evangelie „die Erhebung ins Unbedingte" verleent. Hij spreekt over „das Gericht über die Zeit durch die Ewigkeit" en steeds weer over het „überzeitliche und ausserweltliche" Evangelie. Hij geeft deze verklaring van de dogma-strijd: „Das übergeschichtliche Heilsinteresse fordert, wenigstens im Sinne der Griechen, die volle Gottheit Christi; das geschichtliche Lebensbild Jesu erzwingt die Behauptung der vollen Menschheit" [22]).

Er is ontologisch contact tussen Geschichte en Übergeschichte door het nieuwe zijn; het kentheoretisch contact is niet uit te drukken, tenzij in mythologische voorstellingen. „Das Christentum entwurzelt den Menschen in der Zeit und wurzelt ihn neu in der Ewigkeit ... Aber das neue Sein, das ihm so geschenkt wirdt, treibt ihn zum Wirken in der Zeit ..." [23]).

---

[15]) Slotemaker de Bruïne, a.w., 48.
[16]) Siegfried, a.art., 366.
[17]) id., 364.
[18]) Holmström, a.w., 253.
[19]) M. Dibelius, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, 1925, 1.
[20]) id., 39.
[21]) id., 46.
[22]) id., 91.
[23]) id., 172.

Bultmann bespreekt dit boek met een vraagteken achter de titel. Hij zegt, dat de geschiedenisfilosofie van Hegel en haar toepassing op de christelijke overlevering bij F. C. Baur een poging betekent de onderscheiding van Geschichte en Übergeschichte te overwinnen vanuit de erkenning dat die onderscheiding de geschiedenis tot een zinloos spel maakt. Want het tijdloos-eeuwige van het Übergeschichtliche en de ewige Vernunftwahrheiten in de zin van het rationalisme hebben de geschiedenis niet nodig, maar volgens Hegel en Baur is de menselijke existentie alleen als tijdelijk-historisch wèrkelijk [24]). In de volgende generatie komt de causale Gesetzlichkeit van de geschiedenis naar voren, de ontwikkeling, en in de zo opgevatte geschiedenis zag men direct de openbaring van God. Daarom is het begrijpelijk, dat Dibelius zich hiervan afwendt en aanknoopt aan de oude onderscheiding van Geschichte en Übergeschichte. Maar Bultmann betreurt het dat hij de opvatting van Hegel en Baur negeert [25]). Dibelius' begrippen zijn z.i. niet geschikt om te zeggen, wat hij bedoelt. Hij komt juist terecht in het relativisme en psychologisme waar hij zich van bevrijden wil [26]). Dibelius vergeet, dat „es ein wirklich menschliches Sein nicht als Zustand gibt (auch nicht, wenn dieser als eine überzeitliche Haltung gedacht ist), sondern dass sich das Sein des Menschen in seinem Tun vollzieht." Hij interpreteert het heden niet uit de toekomst, maar uit het verleden, wat in elk geval het tegendeel van de christelijke eschatologie is, — zoals hij op de eerste bladzij spreekt over de gebondenheid in het gehele als eenheid verstane tijdverloop [27]). Omdat hij de eigenlijke existentie van de mens niet als werkelijk geschichtliche, maar als überzeitliche ziet, moet hij ook de betrekking tussen God en mens slechts als überzeitlich zien, d.i. als een tijdloze, een verhouding van begrippen of substanties. Het N.T. verwerpt juist dit Griekse godsbegrip en kent alleen een in het historisch gebeuren zich voltrekkende betrekking tussen God en mens. Voor Dibelius is het kruis een *symbool* voor de verhouding tussen God en mens, maar voor het N.T. een daad van God waarin die verhouding zich voltrekt. Het N.T. kent als gebeurtenissen-in-de-tijd: zonde en vergeving. Die spelen bij Dibelius bijna geen rol. „Er kennt (wenn auch nicht in der Intention, so doch in seiner Begrifflichkeit) nur das zu einem romantischen Pantheismus umgedeutete Christentum" [28]).

Bij Dibelius heeft de geschiedenis eigenlijk haar betekenis verloren. In een artikel over „Die Zeitlosigkeit der Botschaft Jesu" zegt hij, dat uit het verdiepte inzicht in de Zeitbedingtheit van het evangelie een nieuw begrip voor de tijdloosheid van het evangelie is ontstaan [29]).

De eschatologische verwachting wordt bij hem belangrijk *omdat* deze aan het christendom een absoluut karakter geeft door het uit alle relativiteiten van het tijdelijke leven in de sfeer van de eeuwigheid te verheffen. Maar de be-

---

[24]) R. Bultmann, Geschichtl. und übergeschichtliche Religion im Christentum? 1926, in: Glauben und Verstehen, I², 1954, 66.
[25]) id., 67.
[26]) id., 75.
[27]) id., 81.
[28]) id., 83.
[29]) Dibelius, Die Zeitlosigkeit der Botschaft Jesu, in: Die Christl. Welt, 546—552. Zie over Dibelius in dit verband verder: Matter, a.w., 9, en Masselink, a.w., 99 v.

doeling van het laatste artikel van het Apostolicum is totaal anders. Het heeft tot het *laatste* woord van het Credo consekwenties, dat Pilatus in het Credo staat.

In hetzelfde jaar, waarin Dibelius' boek verschijnt, komt een ander geluid uit Nederland. Slotemaker de Bruïne schrijft een dissertatie over het nu actueel geworden vraagstuk van de verhouding van eschatologie en historie. Tegenover Troeltsch, Althaus, Schweitzer, Brunner, e.a. gaat hij ervan uit: eschatologie is geen filosofisch, maar een *religieus* begrip, *soteriologisch* en *kosmisch* bepaald [30]). Zijn conclusies luiden: als men de geschiedenis ziet als een begrip (geen reëel gebeuren buiten de geest), kan er van eschatologie geen sprake zijn. Als men de geschiedenis ziet als een proces in de zin van Nietzsches „wederkeer", is er geen plaats voor de bijbelse eschatologie, die aan de geschiedenis een begin en een einde toekent. Als men de geschiedenis verwerpelijk acht, komt men in strijd met de bijbelse scheppingsleer. Als men de geschiedenis ziet als een weg tot een immanente zelfontwikkeling naar het doel, komt men in strijd met de bijbelse eschatologie, die transcendent en soteriologisch bepaald is. Men kan tenslotte de geschiedenis zien als de plaats van de openbaring. Hij sluit (instemmend) met een citaat van Wobbermin: God is eeuwig, Zijn Rijk dus ook, „aber: die Ewigkeit, die dabei allein im Frage kommen kann, liegt nicht in einer Linie mit dem zeitlichem Dasein, ist nicht die blosse Verlängerung des Zeitlichen Daseins, sondern sie liegt in einer anderen Dimension . . ." [31]). Met deze uitspraak over een „überzeitlich-ewige" werkelijkheid *eindigt* hij; maar eigenlijk zou hij hier weer moeten *beginnen.* Gods eeuwigheid wordt hier betrokken op een boventijdelijk eeuwig leven, waardoor de auteur evenzeer aan de bijbelse scheppingsleer tekort doet als de anderen, die hij bestrijdt. Holmström, die ook van dit boek kennis neemt, deelt het in bij de principiële protesten tegen de tijdloosheidsspeculatie, vanwege Slotemakers stelling: „Die christliche Eschatologie setzt die Zeit als realen Verlauf voraus" [32]). Maar ondanks dit waardevolle gezichtspunt moet de tijd het bij Slotemaker de Bruïne toch weer ontgelden, zodra de „andere dimensie" van het eeuwige leven ter sprake komt.

Overigens is zijn kritiek op Althaus en Brunner meestal ad rem, omdat hij in de bijbelse scheppingsleer zijn uitgangspunt neemt bij het spreken over de geschiedenis.

Vele anderen volgen Barth in hun houding tegenover de geschiedenis; wij noemen als voorbeeld Lohmeyer. Deze bespreekt de Apocalyps vanuit een platonisch idealisme en verklaart de bijbelse eschatologie tot een symbool voor de tijdloze absolute waarheid, „bildhafte Verendzeitlichung zeitlosen Glaubenssinnes" [33]). Er kan z.i. gesproken worden over „de tijd is nabij" — vanwege de tijdloosheid. Jezus „verkündet das Reich Gottes als ein Ereignis in der Zeit, das die Seinen schauen werden. Und dennoch soll dieses Nahen des Reiches alle Zeit und alle Geschichte enden." Wel zegt hij als *exegeet,* dat

[30]) Slotemaker de Bruïne, a.w., 23—26.
[31]) id., 110.
[32]) id., 112, bij: Holmström, a.w., 341, noot 2.
[33]) Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, Handbuch zu N.T., 1926, IV, 4.

Barth in de paralel Adam-Christus niet ziet wat Paulus daarmee bedoelt (das Zeitliche) maar wat het geloof eraan heeft (das Zeitlose) 34), maar als *theoloog* is hij barthiaan.

In 1927 schrijft Aulén over „het eschatologische motief". Als zovelen in die tijd huldigt hij een geschiedenis-opvatting, die de staat der rechtheid en de zondeval als feiten *in* de geschiedenis verwerpen moet. Hij voert het begrip van een creatio continua in. Het bijbels schema van eerste Adam, tweede Adam en voleinding wordt doorbroken. Wel bestrijdt hij de dialectische theologie die het Godsoordeel niet alleen tegen het zondige laat ingaan, maar tegen het eindige als zodanig, en op deze wijze van de Scylla in de Charibdis komt [35]). De nieuw-ontwaakte eschatologische interesse waardeert hij als een beslissend symptoom van een principiële breuk met de 19e eeuw. De eschatologie moet de gehele geloofsinhoud haar kleur geven. Hij onderscheidt daarbij „geloof als hebben" en „geloof als hopen" [36]).

In deze tijd heeft ook Schweitzer nog steeds invloed. Dat blijkt o.m. uit de dissertatie van Wissing. Het messiaanse rijk draagt z.i. de volgende kenmerken: 1. het is geen werk van mensen, maar van God alleen; Hij brengt het uit de hemel op aarde. 2. Het resulteert niet uit een voorafgaande toestand, want deze toont juist verval en verwarring. 3. Het hemelse rijk dat met de Messias neerdaalt is vanzelf in zijn heerlijkheid bovenaards, gelijk aan zijn prae-existente voorbeeld in de hemel [37]). Onder invloed van Schweitzer spreekt hij steeds over voortekenen van het rijk tijdens Jezus' aardse optreden. In Joh. 3 : 3 is het Koninkrijk nog niet gekomen, in Joh. 18 : 36 ook nog niet: deze wereld moet eerst voorbijgaan [38]). Steeds weer legt Wissing er de nadruk op, dat het Koninkrijk toekomstig is.

Maar — groter dan de invloed van Schweitzer wordt die van Barth, hoewel reeds in 1927 door H. W. Schmidt een uitvoerige kritiek op de dialectische theologie wordt gegeven, met name in verband met de verhouding van tijd en eeuwigheid. In het eerste deel geeft hij een kritische bespreking van de dialectische theologie (Barth. Brunner, Althaus — wiens kritiek op Barth (volgens Schmidt) juist is, maar die zelf de geschiedenis nog niet positief waardeert, als hij haar een „übergeschichtlichen Sinn" toeschrijft) [39]).

Hij stelt aan de dialectische theologen de vraag of zij niet de geschiedenis onderschatten door het eeuwige als het alleen positieve te zien [40]). Tegenover de dialectische opvatting van eeuwigheid als tijdloosheid stelt hij de gedachte van het *voltijdelijk-eeuwige*. „Wir stellen ... an dem Anfang die These: Die Gegensätzlichkeit von Geschichte und Vernunft spielt auch in der „Theologie

---

[34]) id., in: Theol. Lit. Zeitung, 1926, 467—471.

[35]) G. Aulén, Het christelijk Godsbeeld, 366.

[36]) cf. Holmström, a.w., 291, noot 2. Schilder bestrijdt Aulén in „Wat is de hemel?", 47, en in één van de artikelen „Iets over de geschiedenis en haar waarde of waardeloosheid", in: „De Reformatie", 15e jrg., no. 5.

[37]) J. C. Wissing, Het Begrip van het Koninkrijk Gods, 1927, 22.

[38]) id., 70—72.

[39]) H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit, Die letzten Voraussetzungen der dialektischen Theologie, 1927, 1—156.

[40]) id., 21.

der Krisis" eine Rolle!" [41]). Hij zet uiteen hoe Barth de tegenwoordigheid van het heil en de historiciteit van de eschatologie bestrijdt [42]). Zijn tijds- en eeuwigheidsbegrip (het nunc aeternum, „die ununterbrochene Neuschöpfung des immer identischen Jetzt" [43]) en „Ewigkeit als Vollzeitlichkeit" [44]) wordt door Weber een eigenaardig mengsel uit Augustinus en moderne speculatie genoemd „das seine Richtigstellung einzig dadurch erfahren könnte, dass die „Mitte", die in Jesus Christus die Zeit empfangen hat, deutlich in Sicht genommen würde" [45]) Inderdaad is Schmidts „oplossing" niet op de Bijbel gegrond. Hij verwijt de dialectische theologie dat deze opereert met een tijdsbegrip, dat niet wijsgerig-fenomenologisch nader onderzocht wordt, dat de „notwendigen und begründenden Unterbau" mist, die te vinden is in een fenomenologie en metafysica van de tijd [46]). Hij ziet als de grote worteldwaling, dat men de tijd opvat als „Formbestimmtheit des Endlichen". De „ware" tijd is volgens hem een „metaphysische Wesenheit", een vóór-formele werkelijkheid, die de verschillende tijdvormen mogelijk maakt, het vóór-theoretisch tijd-wezen. Als „umgreifende" (niet „begreifende") typering van dit vóórredelijk wezen van de tijd geldt dan voor hem de formule van het nunc aeternum. De eeuwigheid (als iets van God Zelf) is „überzeitlich" tegenwoordig in het tijdelijk-historisch leven, en de eeuwigheid (als iets van het creatuurlijke) stuwt de wereld der halftijdelijkheid voort tot „Vollzeitlichkeit" als τελος van de schepping [47]).

Haitjema schrijft, dat Schmidt krachtens zijn metafysische speculatie-drang en zijn principieel misverstaan van Kants criticisme al gedoemd is om in zijn aanval langs Barth heen te slaan; hij geeft geen oplossing — volgens Haitjema —, maar een „tersluiksche samenpersing van het probleem in een formule, die een grootheid poogt te omschrijven, welke voor het bespiegelende denken volstrekte aanvangs-grootheid is, in een min of meer mysterieus waas gehuld", een „synthese à la Leibniz" [48]). Leibniz' monade werd als oplossing voorgesteld, maar de problemen zaten in gecondenseerde vorm erin verstopt. Zo staat het met Schmidts „nunc aeternum" en „vollzeitliche Ewigkeit" — een tersluikse verbinding van tijd en eeuwigheid. Schmidt eert het redelijk denken als een Thomist, maar erachter ligt een anti-rationeel mysterie als de eucharistie! [49]) Hij verwijt de dialectische theologie dat deze over de „zeitlose Ewigkeit" nog iets weet te zeggen: maar hoe kan hij dan over de voortheoretische tijdwerkelijkheid iets zeggen? [50]) Wij kunnen — hoewel vanuit een andere achtergrond — Haitjema in deze kritiek vrijwel geheel gelijk geven. Als Schmidt zegt, dat de tijd in het „nunc aeternum" „ewige Gegenwart" is, spreekt hij over heel iets anders dan wat wij denken bij het woord „tijd". Hij zegt: „Wir sind darauf

[41]) id., 4.
[42]) id., 44, 47.
[43]) id., 229.
[44]) id., 293.
[45]) O. Weber, Grundlagen der Dogmatik, 1954, 506, noot 1.
[46]) id., 157—309.
[47]) id., 310—390.
[48]) Th. L. Haitjema, Tijd en Eeuwigheid, in: Nieuwe Theol. Studiën, 1927, 183.
[49]) id., 184—185.
[50]) id., 186.

ausgegangen, das „An sich" der Zeit herauszu-arbeiten" [51]) maar hij doet dit niet bij het licht van de Bijbel. Steubing zegt: „Schmidt macht zwar Althaus den Vorwurf, er entwerte die Zeit und die Geschichte zugunsten der Ewigkeit. Schmidt selbst gelangt aber mit Notwendigkeit zum umgekehrten Ergebnis: er entwertet die Ewigkeit in ihrer Besonderheit als Gottes Welt" [52]). Bij Schmidt komt (uit reactie) àlle nadruk te vallen op het uitmonden van de wereldgeschiedenis in het Rijk Gods, zodat de grens tussen Gods eeuwigheid en onze tijd door hem niet scherp getrokken wordt. Eeuwigheid en tijd worden met ongeveer dezelfde woorden als het eeuwige heden omschreven: „Zeit ist ewige Gegenwart... Das wahrhaft Ewige suchen wir in der Gegenwart" [53]). Ongetwijfeld kunnen wij ten aanzien van zijn kritiek op de dialictische theologie wel zeggen: „Het bekende boek van H. W. Schmidt „Zeit und Ewigkeit" heeft daarbij, geheel afgezien van de aanvechtbaarheid van zijn thetische zijde, onmiskenbaren dienst bewezen" [54]). Maar dan moeten wij tevens instemmen met Hoffmann, die zegt, dat Schmidts oplossing van „Voll- und Halbzeitlichkeit" alleen een *verschuiving* van het probleem geeft [55]), al noemt Schmidt terecht de tijd „eine Gottesordnung" [56]).

In 1928 publiceert Brouwer een boek over het wereldeinde, waarin hij als zijn mening uitspreekt, dat Paulus aan een *vernietiging* van de goddelozen gelooft [57]). Bachmann schrijft een artikelenreeks waarin hij de tijd tekent als „ewigkeitsdurchkreuzt" en „ewigkeitsbewegt" vanaf de schepping tot het einde [58]); er is geen „Auseinander" van tijd en eeuwigheid; het einde voert in een „Neuland" waar alles anders is [59]), niet in die zin dat de eeuwigheid al het „irdische Reale hinter sich lässt", maar dat zij zich daarin „versenkt" om het te voltooien en te vernieuwen [60]). Dit is een opmerkelijk geluid in die tijd; het is jammer dat zij, die het voor de waarde van de tijd opnemen, zo dikwijls een verwantschap tussen tijd en eeuwigheid aannemen. Op één of andere wijze gaat de waardering voor het éne steeds weer ten koste van het andere. De grootste moeilijkheid in de theologie is: God God laten en de mens de mens.

Een ander opmerkelijk geluid over tijd en eeuwigheid komt van Galling. In verband met het „perfectum propheticum" in de hebreeuwse taal van het O.T. wijst Galling het gebruik „unseres dreischichtigen Zeitdenkens" af [61]). Ook Gloege houdt zich bezig met het tijdsprobleem. „Gegenwart und Zukunft fallen

---

[51]) Schmidt, a.w., 240.
[52]) H. Steubing, in: Zeitschr. für syst. Theol. 1929, 490—491.
[53]) Schmidt, a.w., 237.
[54]) Van Oyen, a.art., 201.
[55]) G. Hoffmann, Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie, 1929, 113—115.
[56]) Schmidt, a.w., 305; cf. K. J. Popma, De eeuwigheid Gods volgens Boëthius, in: Philos. Reform., 1957, 51.
[57]) A. M. Brouwer, Wereldeinde en wereldgericht, 1928, 156.
[58]) Ph. Bachmann, Der n.t. Ausblick in die Endgeschichte, in: Neue Kirchl. Zeitschr., 1928, 178.
[59]) id., 107.
[60]) id., 108.
[61]) K. Galling, in: Theol. Blätter, 1929, 171 vv.

auf dem Boden des N.T. im Reichsbegriff vollkommen zusammen" [62]). „Es sind gar nicht zwei Zeiten" [63]).

Een speciale studie over het eschatologisch probleem geeft Hoffmann. Hij maakt onderscheid tussen „endzeitliche" en „überzeitliche" eschatologie. De eerste wordt door hem onderverdeeld in: beschrijvende eschatologie (waarbij ook het *hoe* ter sprake komt, biblicistisch of speculatief of in een „unterbauende Eschatologie", afgeleid uit kerngedachten van het geloof) en beperkende eschatologie (alleen beeldspraak, etc.). Het komt ons voor, dat het een goede methode is om een indeling te geven naar gelang de houding, die de verschillende theologen aannemen tegenover het gezag van de Bijbel. Hij verwerpt de biblicistische eschatologie, omdat de leer van het N.T. (meer christocentrisch, meer aandacht voor de opstanding) z.i. niet met die van het O.T. in één systeem verenigd kan worden [64]). Het is volgens Hoffmann onmogelijk om de eschatologie alleen op bijbelteksten te gronden, omdat de verbale inspiratie verworpen moet worden [65]). Hij verwerpt ook de speculatieve eschatologie, omdat deze vergeet, dat het om *geloofs*kennis gaat [66]). Hij verwerpt ook de „unterbauende" eschatologie, omdat de „Unterbau" zelf geen beschrijvende eschatologie geeft [67]). Daarna behandelt hij de „überzeitliche" eschatologie (consekwent bij Barth, „vermittelnd" bij Althaus) [68]). Zelf bespreekt hij voornamelijk de vraag: Waarop grondt zich onze zekerheid? God Zelf is de eeuwigheid; wij krijgen deel aan zijn bovenwereldlijke levensvolheid [69]). Hij verwerpt het naïeve eeuwigheidsbegrip (eindeloze tijdduur) en het filosofische (tijdloosheid) [70]). Gods eeuwigheid is „Zeitentnommenheit" èn „Zeitmächtigkeit" [71]). „Ewigkeit ist die unbedingte, selbst alles bedingende, raum- und zeitlose aber raum- und zeitbeherrschende Überweltlichkeit Gottes" [72]). Wie zegt, dat in de *ervaring* van het eeuwige leven in het heden de zekerheid ligt, dat het *voortduurt,* verwart de mystiek en een geheel ander eeuwig-leven-begrip [73]). Wie zegt, dat in de aanvang „die Potenz des Endes" ligt, geeft geen bewijs [74]). Wij moeten de zekerheid omtrent het eeuwige leven gronden op de daad van *God* in onze rechtvaardiging [75]). Het eeuwige leven is nu nog niet werkelijk aanwezig [76]), wij zijn erfgenaam, nog geen bezitter [77]). „Die ewige Zukunft ist ja nichts anderes als die volle Teilnahme des Menschen und der Menschheit an der Ewigkeit Gottes" [78]). Het wereldeinde is „die von Gott aus „gleich-

62) G. Gloege, Reich Gottes und Kirche im N.T., 1929, 109.
63) id., 111.
64) Hoffmann, a.w., 6.
65) id., 9.
66) id., 15.
67) id., 19.
68) id., 28—49.
69) id., 53.
70) id., 54.
71) id., 57.
72) id., 58.
73) id., 74.
74) id., 75.
75) id., 77.
76) id., 112, noot 133.
77) id., 91.
78) id., 101.

zeitige" Aufhebung des gesamten Weltprozesses". Dit moment is ... *altijd en nooit.* In de dood worden alle mensen getijktijdig [79]). „Weil Gott als der Ewige *über* der Zeit steht und doch auch wirksam-gegenwärtig *in* ihr handelt, muss auch die ewige Zukunft *überzeitlich* und *endzeitlich* in einem sein" [80]). De opstanding der doden slaat op de „überzeitliche" en de wederkomst van Christus op de „endzeitliche" kant. De eeuwige toekomst staat dus bij Hoffmann evenals bij Althaus in een dubbele verhouding tegenover de tijd van de geschiedenis: „Abbruch und Erfüllung" [81]). De eeuwigheid is ingegaan in de tijd; *daarom* krijgt de tijd *zin.* Hij verwijst naar Seeberg, die zegt dat iedere „höhere Stufe immer zugleich Vollendung wie Aufhebung der vorangegangenen niederen ist" en voegt daar aan toe: „nämlich durch Ausschluss des Falschen und Vollendung des Wahren" [82]).

Omdat Barth op de term „Aufhebung der Zeit" al beslag heeft gelegd voor een meer radicale betekenisnuance, kiest Hoffmann de uitdrukking „Auflösung der Zeit" [83]). Tegen H. W. Schmidt merkt hij op: „Tod und Vergänglichkeit sind keine bloss zufälligen Attribute der Zeit, sondern gehören *wesensmässig* zu ihr hinzu" [84]).

Het is na dit overzicht voldoende duidelijk, dat Hoffmann probeert een compromis te vinden tussen de „überzeitliche" en de „endgeschichtliche" beschouwing en dat de eerste nog steeds domineert. Hij wil „beschränkende" eschatologie, maar zelf „beschränkt" hij nog niet genoeg. Uit *Gods* boven-de-tijd-zijn concludeert hij tot het „überzeitliche" van *onze* eeuwige toekomst. Onze participatie aan *Gods* eeuwigheid is hierbij zijn uitgangspunt. Hij houdt niet in het oog, hoe er ook ten aanzien van de eeuwigheid eeuwig een grens blijft tussen God en mens. Men kan volgens Hoffmann het eeuwige leven in *dit* leven niet anders bezitten dan boventijdelijk in de *hoop;* wat dit betreft staat hij dicht bij Barth, en bij een ander punt hebben wij Althaus al genoemd. Hij bestrijdt eenzijdigheden bij beiden, maar kan zich van hun invloed niet losmaken. Hij waardeert de tijd niet vanuit de schepping, maar vanuit het ingaan van de eeuwigheid in de tijd. Zijn formule „oplossing van de tijd" biedt geen oplossing.

Ook Stange komt in diezelfde tijd met een speciale studie over de laatste dingen. Hij ontdekt opnieuw de tegenstelling tussen de bijbelse wijze van spreken over „Geest en vlees" en het middeleeuwse en idealistische begrippenpaar „geest en materie", en de tegenstelling tussen christelijk opstandingsgeloof en metafysisch onsterfelijkheidsgeloof.

Dat de discussie tussen Stange en Althaus in zekere zin onvruchtbaar geworden is, berust volgens Holmström op het feit, dat de probleemstellingen te zeer onder de nawerkende invloed van het idealisme staan: bij Althaus positief, bij Stange negatief, omdat hij aan de vooronderstellingen van de door

---

79) id., 102.
80) id., 104.
81) id., 95, 99, 115, 116.
82) id., 95.
83) id., 96, noot 97 (bij Holmström, 394, staat abusievelijk: noot 17).
84) id., 115.

hem bestreden beschouwing gebonden is [85]). Stange komt met hetzelfde onderscheid als Nygren die beweert dat in de filosofie de eeuwigheid iets anders betekent dan in de religie: in de filosofie is het eeuwige negatief: het boven alle tijdelijke en ruimtelijke beperkingen verhevene, en positief: „das Gültige", — maar in de religie is het eeuwige dat wat aan Gods leven deel heeft [86]). Stange meent, dat de religieuze eeuwigheid nooit met filosofische gedachten te verbinden is [87]). Het is te waarderen, dat hij aanvoelt hoe filosofische eeuwigheidsbeschouwingen de belijdenis van het eeuwige leven steeds weer in de hoek gedrongen hebben. Maar hij vergeet de mogelijkheid te stellen van een bijbelse filosofie. Het is te waarderen dat hij aanvoelt hoe er allerlei onderscheid gemaakt moet worden, maar hij vergeet het onderscheid tussen Goddelijke en creatuurlijke eeuwigheid. Als Petrus zegt: „Gij hebt woorden des eeuwigen levens", bedoelt hij niet: tijdloze woorden, aldus Stange. „Der Begriff des Ewigen wird nur dann christlich gebracht, wenn wir damit die Anschauung wiedergeben, die wir von der Eigentümlichkeit der Person und des Lebens Jesu haben. Wir kommen auf den Begriff des Ewigen nicht durch irgendwelche Addition des Zeitlichen" [88]). Hij ziet het eeuwige leven zózeer als een andersoortig leven, dat hij vergeet, hoe het o.m. ook een altijd-durend leven is. Over de tijd zegt hij: „Zum Begriff der Zeit gehört wesentlich das Merkmal der Dauer im Sinne der Aufeinanderfolge, aber nicht notwendig das Merkmal des Wechsels". Hij wijst dan op *gelijke* toestanden *na* elkaar, bijvoorbeeld een langgerekte toon [89]). Maar zijn tijdsbegrip heeft geen betekenis voor zijn visie op het eeuwige leven. Tegenover het evolutionisme (geschiedenis is een geschieden dat tot een bepaald *doel* voert) stelt hij: geschiedenis is een geschieden dat een bepaalde *zin* heeft [90]). Hij *verbindt* het komen van God in het einde èn de voorbereiding in de geschiedenis: Gods Rijk groeit uit de wereld als Gods daad, zoals bij de verkondiging van het evangelie aan de gehele wereld: die verkondiging wordt gebracht door mensen en toch is het God Die daarin de volheid der tijden (in eschatologische zin) laat komen [91]).

Omdat hij het eeuwige daarin ziet, dat „das Innere das Äussere schafft", loopt zijn betoog uit op een „Begründung des Jenseitsglaubens des Christentums" die volgens Thurneysen „mit wirklicher Eschatologie kaum mehr etwas zu tun hat" [92]). Holmström vindt het positieve doorvoeren van zijn gedachten minder bevredigend dan de negatieve afgrenzing van de idealistische eeuwigheidsbegrippen [93]).

Elders betoogt Stange hoe gevaarlijk het is om de eeuwigheid te bepalen als

---

[85]) Holmström, a.w., 299.
[86]) A. Nygren, Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung, 1922, 78.
[87]) C. Stange, a.w., 62.
[88]) id., 76.
[89]) id., 101.
[90]) id., 118.
[91]) id., 242.
[92]) E. Thurneysen, Christus und seine Zukunft, in: Zwischen den Zeiten, 1931, 188, noot 1.
[93]) Holmström, a.w., 377.

tegenstelling tot een kantiaans formalistisch tijdsbegrip [94]). „Im Sinne des Christentums hat der Begriff der Ewigkeit nicht die Bedeutung, dass das formale Schema der Zeit, die Aufeinanderfolge im Wechsel und Dauer, aufgehoben wird, sondern dass die Endlichkeit des zeitlichen Geschehens verneint wird. Die Endlichkeit des zeitlichen Geschehens haftet an der Endlichkeit der Dinge. Nicht die Zeit ist vergänglich, sondern die Dinge in ihr" [95]). Het is belangrijk, dat hij er alle nadruk op legt, dat het eeuwige leven niet een negatie van het tijdelijke leven betekent; maar hij blijft zelf ook nog steken in het idealisme, als hij over de scheiding tussen het innerlijke en het uiterlijke spreekt: „Das Leben ist zeitlich, wenn das äussere zum Inneren wird; das Leben ist ewig, wenn das Innere das äussere schafft" [96]). Het is nu niet meer te verwonderen, dat zijn „eschatologische" gedachten weinig spanning verraden.

In 1930 promoveert Von Balthasar op een studie over de geschiedenis van het eschatologische probleem in de moderne Duitse literatuur. Hij geeft dit overzicht: „Aus der Einheit der mittelalterlich-christlichen Eschatologie werden fortlaufend einzelne Stücke herausgebrochen, bis endlich der Hauptpfeiler, die Transzendenz, stürzt. An ihre Stelle tritt als einzig möglicher Ersatz der Fortschrittsglaube ... Kierkegaard und Nietzsche stellen eine neue Alternative auf, das 20. Jahrhundert bildet zunächst die Bausteine für ein neues System, das die Gegenwart auszubauen beginnt" [97]). In zijn beschouwing krijgen de Middeleeuwen te veel eer en wordt aan de Reformatie tekort gedaan [98]). Hij citeert vele gedichten, waarin eschatologische zienswijzen weerspiegeld worden.

Elders pleit hij voor een concentratie van het eschatologische verwachten in Jezus Christus als de Laatste en voor „eine den Gerichtsausgang offenlassende, bei der Person des Erlöserrichters stehenbleibende und auf die schliessende Systematik verzichtende Eschatologie" [99]).

Eveneens in 1930 verschijnt een eschatologische studie van Jeremias. Hij wil de nadruk leggen op het *koninklijk* ambt van Jezus. De Bijbel maakt ernst met Gods wereldregering. „Darum vollzieht sich für die Weltanschauung der gesamten Bibel die Weltgeschichte im Kreislauf: von Gnadenzeit zu Gerichtszeit, von Segenszeit zu Fluchzeit, von Schöpfung zu Vernichtung und Neuschöpfung, im wechselnden Kreislauf, von Äon zu Äon, von einer Weltzeit zu der anderen." De eerste kringloop sluit met de zondvloed. De tweede met Israël in Egypte. Er is dus geen evolutie. „Jesus ist mit dem Anspruch aufgetreten, dass mit seinem Kommen die Weltvollendung angebrochen ist" [100]). „Freilich: die Weltvollendung ist zunächst nur für den Glauben sichtbar" [101]). De nieuwe

94) Stange, Die chr. Lehre vom ewigen Leben, in: Zeitschr. für system. Theol., IX, 1931—'32, 255.
95) id., 264 v.
96) id., a.w., 89.
97) H. U. von Balthasar, Geschichte des eschatolog. Problems in der modernen deutschen Literatur, 1930, 4.
98) Bijv. over Luther: id., 169.
99) id., Eschatologie, in: Fragen der Theol. heute, 1957, 418.
100) J. Jeremias, Jesus als Weltvollender, 1930, 8—12.
101) id., 31.

aera wordt ingeleid door de intocht in Jeruzalem en de tempelreiniging [102]). „Das ist die sichtbare Weltvollendung: *die heilige vollendete Gemeinde ...*" en niet de zaligheid van de enkeling [103]).

Sinds Jezus leven wij dus in de laatste aeon, alleen waarneembaar voor gelovigen. Wat nu nog slechts zichtbaar is voor het geloof, wordt in de toekomst zichtbaar in empirische zin. Omdat het eschatologisch denken van de Joden *tegenover* de cyclische tijdopvatting van de Grieken staat, noemt Cullmann het verwarrend, dat Jeremias voor het N.T. de voorstelling van het wereldverloop in kring-bewegingen aanneemt [104]).

Intussen gaat de ontwikkeling door. Men gaat zoeken naar een synthese, waarin de dubbele betekenis van het begrip „eschatologisch" tot zijn recht kan komen, de boventijdelijkheid en de eindtijdelijkheid. Dat het alternatief gegenwärtlich-endzeitlich onhoudbaar is, wordt aangetoond door Wendland. Hij gaat er van uit, dat de eschatologie méér is dan enkel endzeitlich — „es umfasst die endzeitlich gesehene Gegenwart mit" [105]) — en dat de Gegenwart van het Rijk Gods eschatologisch-bestimmtes Jetzt is vanuit het theonome toekomstbegrip van Jezus: het „Zu-uns-kommen Gottes" bepaalt ons heden. „Wir müssen von der Endzeitlichkeit des Reiches ausgehen, zugleich aber die innere Polarität des Reichsgedankens in Endzeitlichkeit und Überzeitlichkeit erfassen und darin die Gegenwärtigkeit des Reiches sachlichprinzipiell begründet finden" [106]). Onder invloed van Lohmeyer, Schlatter, Frick en Gloege schrijft Wendland over de eschatologie van het Rijk Gods bij Jezus met als hoofdgedachte: „Als geschichtliche ermächtigt uns die Offenbarung zu unserer eigenen Geschichtlichkeit" [107]). Hij bedoelt daarmee dat de Gegenwärtigkeit van de openbaring ons gelijktijdig met haar maakt, maar ons niet uitheft boven onze einmalige situatie waarin wij een beslissing moeten nemen. Zijn visie op het eeuwige leven vloeit voort uit zijn opvatting van het Rijk Gods. Het Rijk is een *daad* van God [108]). „Das Reich ist *ewiges Leben*" [109]). Hij bedoelt dat de mensen die het Rijk ingaan, in de Goddelijke *dynamiek* worden meegetrokken. „Das neue Leben im Reich Gottes ist immer *in actu*" [110]). „Es gibt ... nicht zwei Seinsweisen des Reiches Gottes, eine im Jenseits und eine im Diesseits, sondern eine *weltüberlegene Weltmächtigkeit* des Reiches, die Gericht und neues Leben für Welt und Menschen bedeutet" [111]). Συντελεια betekent zowel eind als voleinding [112]). Het Rijk *is* er al in de zin van zijn eeuwig-zijn, zijn boventijdelijkheid; het was er dus ook reeds altijd, praeexistent. Maar het *komt* nog, als het „aus seiner Überzeitlichkeit zur Endzeitlichkeit und Vollzeitlichkeit" komt. Het Rijk is

102) id., 37 vv.
103) id., 79.
104) Cullmann, a.w., 44, noot 3.
105) H. D. Wendland, Die Eschatologie des Reich Gottes bei Jesus, 1931, 27.
106) id., 51.
107) id., 9.
108) id., 16.
109) id., 17.
110) id., 18.
111) id., 20.
112) id., 24.

niet negatief tijdloos [113]). Het heden is de tijd van de beslissing, gekwalificeerd door de toekomst, door het tot-ons-komen van God [114]). Het begrip heden heeft dus niets te maken met de immanentie van huidig „bezit" en ook niets met evolutionisme [115]). Dat het Rijk Gods een gebeurtenis in de tijd is en toch alle tijd doet ophouden, zoals vele theologen zeggen, is pas aan te tonen „wenn die heissumstritteten Gegenwartsstellen den Beweisstellen der Zukünftigkeit gegenübergestellt sind" [116]). Het is de enige oplossing, omdat alle andere oplossingen onmogelijk zijn (zoals: de toekomst als ontvouwing en afsluiting van wat heden voorhanden is, of: alle heden-uitspraken zijn „Prolepsen", of: een oplossing met behulp van de begrippen ideaal en werkelijkheid, of: de eschatologische gedachte is alleen een „zeitgeschichtliche Form" [117]). Vervolgens wijdt hij een beschouwing aan „Individualismus en Universalismus des Reiches Gottes" [118]). „Eeuwig" betekent „ohne Ende", maar ten diepste: „die Aufhebung dieser Weltordnung der Zeit durch eine neue positieve Setzung Gottes" [119]). Het is typerend voor Wendland dat hij de tekst over het niet-huwen na de opstanding de belangrijkste tekst over het eeuwige leven vindt: de andere orde, „erhaben über alle irdische Natur", aandeel aan *Gods* leven [120]). Hij wil geen tegenstelling tussen geest en natuur, geen spiritualisme; er komt een nieuwe *aarde,* het eeuwige leven is een *ja* tot de *schepping!* [129]) Daarover maakt hij waardevolle opmerkingen, maar hoe kan dit *ja* tot zijn recht komen in een bovencreatuurlijk leven? Zoals zovele theologen neemt hij met de ene hand wat hij geeft met de andere. Hij zegt ja tegen de schepping, terwijl hij zijn hoofd schudt. Het „eeuwige leven" ziet hij vooral in de toekomst; de „vergeving" slaat meer op het heden, en beide begrippen worden verbonden door de gedachte van „het Koninkrijk" [122]). De structuur van het geloof (hij legt telkens weer de nadruk op deze structuur) in de tijdvorm van onze vergankelijke wereld brengt spanningen in de gedachte van het eeuwige leven [123]). Een van de toekomst losgemaakte tegenwoordigheid van het heil zou „mystiek" zijn [124]). Over het aanwezig-zijn van de Messias zegt hij: „Seine Gegenwart ist die Verhüllung des Wesens, das endzeitlich offenbart wird" [125]).

Wij komen hier allerlei bekende klanken tegen. Werner bestrijdt hem met de uitroep: „Seltsames Verfahren, aus apokalyptischen Worten Jesu exegetische Beweise für seinen Gegensatz zur Apokalyptik herausholen zu wollen!" Soms worden apokalyptische uitspraken van Jezus voorzichtig slechts „bildhaft" genoemd, maar dit is volgens Werner „lediglich vom modernen Bewusstsein her

113) id., 33.
114) id., 34.
115) id., 41.
116) id., 46.
117) id., 51.
118) id., 54 v.
119) id., 75.
120) id., 76.
121) id., 77 v.
122) id., 79.
123) id., 86.
124) id., 87.
125) id., 243.

eingetragen" [126]). Met zijn bewering dat Jezus, als degene die de „Gottesherrschaft" brengt en verkondigt, identiek met haar is, doet Wendland volgens Werner geen recht aan de toekomst-uitspraken van Jezus. Een uitspraak als „Das Reich Gottes ist immer da und immer nah" wijst op een „grundsätzlichen Vergleichgültigung aller zeitlichen Unterscheidungen im Reichsbegriff überhaupt" [127]). Wendland spreekt zichzelf tegen: soms zegt hij dat heden en toekomst van het Rijk zich verhouden als aanvang tot voleinding, maar dan klopt weer niet dat in Jezus de volle werkelijkheid van het Rijk gekomen is, zodat hij dan weer zijn toevlucht zoekt in de opvatting dat in het heden de heerschappij van God verhuld is en dat de toekomst haar openbaring brengt [126]). Deze kritiek van Werner is uiteraard te zeer bepaald door zijn consekwent-eschatologisch uitgangspunt, maar kan toch bepaalde onduidelijkheden bij Wendland aan het licht brengen. Het heen-en-weer praten van theologen als Wendland geeft weer aanleiding aan de consekwent-eschatologische schrijvers om zich sterker te voelen. De vermoeidheid vanwege het inconsekwente doet ons vaak een rustplaats zoeken in „consekwente" eenzijdigheden.

Michaelis wijst erop, dat Wendland spreekt over het in elkaar schuiven van nieuwe en oude aeon, maar dat in het N.T. nergens sprake is van „nieuwe" of „oude" aeon, alleen van „deze" en de „komende" [129]). Michaelis leidt daaruit af, dat *niet* de nieuwe aeon bij Jezus begint, maar de komende aeon bij de jongste dag, en schrijft dan over „das in der Predigt Jesu noch ausschliesslich eschatologisch verstandene „ewige Leben"" [130]). Wel concludeert hij uit bijv. Hebr. 6 : 5: „In der Heilsgegenwart wirken bereits die Kräfte des komenden Aeons. Dieser selbst ist noch nicht gegenwart geworden." Hij verwerpt dus de gelijktijdigheid van twee aeonen, waarmee Wendland opereert [131]). Cullmann verzet zich vooral tegen de door Wendland in een andere studie geponeerde stelling, dat er met Christus een nieuwe tijd komt, omdat er dan volgens Cullman alleen een nieuwe tijdsindeling komt [132]).

Kümmel citeert Wendland meermalen, staat onder zijn invloed en wordt door Werner dan ook tegelijk met Wendland bestreden.

Het is jammer, dat „zelfs" [133]) Wendland op een onbijbelse wijze blijft spreken over het überzeitlich-ewige karakter van het Rijk Gods. Hij wil de spanning heden—toekomst oplossen in de dynamiek van Gods „Handeln" en doet daarbij aan Bultmann denken, hoewel de laatste vooral de „Schöpfergedanke" vindt in het handelen Gods in algemene zin, terwijl Wendland dit handelen met name ziet in de vergeving [134]).

Dat het O.T. geen „übergeschichtliche" eschatologie heeft, wordt aangetoond door Weiser. Al is zijn betoog op allerlei punten aanvechtbaar, het is zijn ver-

---

126) Werner, a.w., 42.
127) id., 47 v.
128) id., 49.
129) W. Michaelis, Zur Frage der Aeonenwende, in: Theol. Blätter, 1939, 113.
130) id., 115.
131) id., 116.
132) Cullmann, a.w., 80, n.a.v. Wendland, Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im N.T.
133) Van Ruler, a.w., 37, noot 26a.
134) cf. Matter, a.w., 77.

dienste, dat hij er de nadruk op legt, dat de profeten van Israël in hun toekomstverwachting niet boven tijd en geschiedenis uitgrijpen.

Hij wijst erop, dat „Jhwh Die u uit *Egypte* geleid heeft" een *vaste* formule is in het 0.T. [135]).

Voor het O.T. betekent „*geschiedenis*": „ein Sehen und Darstellen der Einzelereignisse in der Perspektive einer ganz bestimmten Ideologie, die diesem Einzelgeschehen erst einen letzten Sinn verleht und dadurch dieses Geschehen seiner Isolierung entreisst und es innerlich durch ein übergreifendes Band zusammenbindt" [136]). Volgens de profeten is het *heden* het beslissende, de crisis; ze bekijken verleden en toekomst *vanuit* het heden [137]). „So ist kaum eine Zukunftshoffnung bei den Propheten zu finden deren Verwirklichung nicht im konkreten Diesseits des Geschichtsverlaufs erwartet würde" [138]).

In 1933 schrijft Wolf een boek over onsterfelijkheid, waarin hij een scherp onderscheid maakt tussen onsterfelijkheid als persoonlijk voortbestaan in een als eindeloos gedachte tijd (sempiternitas) èn als vereeuwiging in het boventijdelijke transcendente (achronie of aeternitas) [139]). Op het bijbels gebruik van het woord „eeuwigheid" gaat hij daarbij niet in, zodat hij ook niet ziet hoe dit boven allerlei wijsgerige dilemma's uitgrijpt.

Eveneens in 1933 verschijnt de dissertatie van Holmström over het eschatologisch denken in deze tijd. De Duitse bewerking komt uit in 1936. Hij geeft een uitvoerig overzicht over „die zeitgeschichtliche" en „die ungeschichtliche Epoche" en de „Ansätze zu einer offerbarungs-geschichtliche Synthese". Hij geeft een „ideengeschichtliche Analyse", zodat de betekenis van zijn werk vooral ligt in zijn *afwijzing* van zeer vele eschatologische beschouwingen. Over zijn *eigen* visie schrijft hij niet veel, wat ook niet te verwachten was in verband met het karakter van zijn boek. Wat het eeuwige leven betreft, gaat hij hiervan uit: „Indem die geschichtliche Zeit durch die Menschwerdung Gottes als Ort der Offenbarung qualifiziert wird, ist unmittelbar damit gegeben, dass der Christ in der Lebensverbindung mit Gott schon jetzt „das ewige Leben" mitten in seinem geschichtlichen Leben haben kann. „Ewig" ist nach christlichen Sprachgebrauch nicht *nur* ein Zeitbegriff, sondern vor allem eine Qualitätsbestimmung, welche die überweltliche Art des göttlichen Lebens angibt. Weil aber Gott zugleich in der Geschichte wirksam gegenwärtig ist, ist „das ewige Leben" jedenfalls *auch* ein zeitlicher Begriff. Die Ewigkeit, von der der christliche Glaube weiss, lässt sich nicht derart von der konkreten Situation des zeitlichen Lebens lösen, wie es etwas bei der abstrakten normativen Gültigkeit eines zeitlos gedachten Wertes möglich ist... „Ewiges Leben" ist, religiös gefasst, ein Synonym von „Gottesgemeinschaft", wie auch das Wort „Ewigkeit" nicht von „Gott" zu trennen ist... Weil der dynamische Gottesglaube des Christentums in dem Begriff „der begrenzten Gnadenzeit" einen Ausdruck für die gegenwärtige Entscheidungsmöglichkeit des einzelnen Menschen findet,

---

135) A. Weiser, Glaube und Geschichte im A.T., 1931, 3—5.
136) id., 22.
137) id., 87.
138) id., 97.
139) Wolf, a.w., 22 v., 263.

so ist damit eine Synthese von Ewigkeit und Zeit gebildet, die eine subjektive Entsprechung zu der Inkarnationsepoche der objektiven Heilsgeschichte, „der erfüllten Zeit", darstellt" [140]).

„Für den christlichen Offenbarungsglauben bedeutet also die *„Zeit" eine geschichtlich gegebene und chronologisch begrenzte Frist,* in der durch Gottes Ruf seine Gnade noch angeboten wird: *„Gnadenzeit"*. *„Ewigkeit"* bedeutet *die Nähe und Gegenwart des ewigen Gottes und ein Leben in Gemeinschaft mit ihm, . . . sowohl in dem Jetzt der „Gnadenzeit" als auch in der endgültigen Zeit der „Vollendung"*. . . Ebenso wie die Zeit also formell den Rahmen für die geschichtliche wie für die eschatologische Phase der Aufrichtung des ewigen Gottesreiches bildet, so umspannt der Ewigkeitsbegriff einerseits auch die beiden Äeonen, die voneinander durch eine chronologisch fixierbare, für uns aber nicht einsichtliche Grenze geschieden werden: das Ende der geschichtlichen Zeit" [141]). Hij meent, dat een christelijke theologie van de tijd het *naïeve* tijdsbegrip moet overnemen en het *naïeve* eeuwigheidsbegrip moet afwijzen. Formeel moet de theologie aanknopen bij het door de filosofen afgewezen begrip: de chronologisch begrensde duur; zij moet dit naïeve tijdsbegrip zijn inhoud geven door de absoluut christelijke ervaring van roeping, verlossing en verkiezing. Maar het naïeve eeuwigheidsbegrip (eindeloze tijdsduur) is slechts in antropocentrische zin een vervulde tijd en is een poging om „eine metaphysische Potenzierung des natürlichen Menschentums durchzuführen, statt dass die menschliche Erfahrung des „naiven" Zeitbegriffes durch die Nähe Gottes religiös qualifiziert wird" [142]). „Sein doppeltes Merkmal: die theozentrische Bestimmtheit im religiösen Sinne und die zeitliche Begrenztheit im chronologische Sinne, schützt durch eine doppelte Abgrenzung den christlichen Ewigkeitsglauben vor metaphysischen Missverständnissen" [143]). Holmström wijst het naïeve eeuwigheidsbegrip dus niet af wegens de naïviteit, maar wegens de profaniteit van dit begrip, zoals de natuurlijke mens het hanteert. Hij wijst ook het filosofische begrip van de eeuwigheid als boventijdelijkheid af, omdat dit slechts een geraffineerde vorm is van dezelfde antropocentrische levenshouding van de zondige mens. Hij wil zowel de theocentrische structuur als de concrete „Geschichtsgebundenheit" van het christelijk geloof honoreren. Maar hij houdt daarbij het onderscheid tussen Goddelijke en creatuurlijke eeuwigheid niet in het oog. Omdat het eeuwige leven in het heden als een actuele mogelijkheid te grijpen is wordt ons aardse leven z.i. in de tijd als eeuwig leven in het rijk der genade gekwalificeerd, maar omdat het eeuwige leven ons zonder enige beperking in een voleindigde wereld beloofd is, is het z.i. ook een toekomstige mogelijkheid die buiten ons huidig bestaan op ons wacht.

Ondanks zijn waardevolle strijd tegen de miskenning van de tijd kan hij niet tot de juiste waardering van het tijdelijke in het eeuwige leven komen. Hij gaat eenzijdig uit van het begrip „genadetijd" en let te weinig op de *schepping* van de tijd. Gelukkig gaat hij niet zo ver als Cullmann, die behalve het naïeve

140) Holmström, a.w., 205—206.
141) id., 208.
142) id., 209—210.
143) id., 211.

tijdsbegrip óók het naïeve eeuwigheidsbegrip overneemt. Holmströms nadruk op het theocentrische is belangrijk, maar voert hem niet tot de duidelijke erkenning, dat Gods eeuwigheid totaal ànders is dan ons eeuwig leven. Ongetwijfeld heeft hij met dit boek heilzaam werk gedaan zoals tegen de individualistische „Endhoffnung" [144]).

Hoewel wij met opzet voorbeelden van uiteenlopende beschouwingen hebben gekozen, valt er toch wel een hoofdlijn te trekken: in deze periode van na de eerste wereldoorlog tot 1933 wordt de verhouding van tijd en eeuwigheid voor het eerst in de geschiedenis een centraal probleem voor de theologie, waarbij de meesten uitgaan van het beroemde woord van Von Ranke: „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott." Dit woord wordt dikwijls geciteerd, zonder dat het altijd duidelijk is, wat Von Ranke ermee bedoelt. Hij verzet zich tegen de opvatting van Hegel, dat ieder tijdperk slechts betekenis zou hebben als voorbereiding voor de eindfase: „Ich aber behaupte: jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst" [145]).

Wat dit woord voor de theologie gaat betekenen, kan pas voldoende duidelijk worden, als wij de beschouwingen van Barth c.s. besproken hebben.

---

[144]) cf. E. Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, 146.

[145]) L. v. Ranke, Uber die Epochen der neueren Geschichte, 1888, 5. Cf. Sneller, De zin der geschiedenis, 23.

V. BESCHOUWINGEN OVER HET EEUWIGE LEVEN BIJ BARTH c.s., BRUNNER, ALTHAUS, HEIM EN BULTMANN

a. Barth

Het is duidelijk, dat een ingrijpende selectie nodig is, nu wij hier Barths gedachten over tijd en eeuwigheid aan de orde stellen. Wij bespreken verschillende publicaties afzonderlijk. Er is natuurlijk een andere indeling mogelijk, waarbij bijv. eerst al zijn gedachten over „nu reeds" — „nog niet", daarna al zijn beschouwingen over Gods eeuwigheid aan de beurt komen, enz. Maar omdat hij een bepaalde ontwikkeling doormaakt, waarbij hij steeds weer van gedachten verandert, en omdat zijn beschouwingen over één bepaald onderdeel in een bepaalde periode nauw samenhangen met zijn beschouwingen over een ander onderdeel in diezelfde periode, geven wij aan een meer chronologische volgorde de voorkeur.

In het voorwoord van „Der Römerbrief" zegt Barth: als ik een „systeem" heb, dan bestaat het in: het oneindig kwalitatief onderscheid tussen tijd en eeuwigheid; als men mij vraagt, waarom ik *daarmee* de brief aan de Romeinen tegemoet treed, dan antwoord ik „ob denn ein ernster Mensch etwa mit einer andern Annahme an einen nicht zum vornherein keines Ernstes würdigen Text herantreten könne als mit der Annahme, dass — Gott Gott ist?" [1])

Dat is zijn uitgangspunt.

In de 2e druk is de dialectiek zo toegespitst dat een metafysisch opgevatte tegenstelling tussen tijd en eeuwigheid allesbeheersend wordt [2]).

„Die höchste *Entfernung zwischen Gott und Mensch* ist ihre wahre Einheit" [3]). De existentiële bovenhistorische eeuwigheidsrelatie van de „gelijktijdigheid" met de verhoogde Heer laat de „historische Jezus" in de mist verdwijnen. Jezus als de Messias is het einde van de tijd. De „Urgeschichte" is een „übergeschichtlich" begrip, dat de nevenbetekenis houdt van „ungeschichtlich" en tijdloos. De eschatologie wordt een tijdloos symbool van het existentiële waagstuk van het geloof. Wat in de tijd is, heeft de grens van de dood nog niet bereikt en wordt dus ook nog niet door God beheerst; het moet eerst sterven om tot het leven in te gaan. De nieuwe wereld van het eeuwige leven is totaliter aliter. Op standing en parousie vallen samen in een tijdloos futurum aeternum. Daaronder verstaat hij „eine ewige Zukunft, von der wir wissen, dass sie eine Zeit war noch sein wird". Wel zegt hij: „Ewigkeit die *ganze* Zeit,

---

[1]) Barth, Der Römerbrief, ^{4}1926, XIII v.
[2]) cf. H. W. Schmidt, a.w., 19—22.
[3]) Barth, a.w., ^{2}88.

von den urältesten Tagen bis auf die fernste Zukunft!", maar hij bedoelt dat de eeuwigheid met alle momenten uit de geschiedenis evenveel of even weinig te maken heeft: „Unsere Zeit ist die Zeit des Jetzt, der Ewigkeit, dass vor, hinter und über unserm Lebenstage der Tag Jesu Christi ist, der kein Tag ist, sondern der Tag aller Tage" [4]).

„Ich lebte" (Röm. 7, 9) ist als Vergangenheit so wenig wörtlich zu nehmen wie das entsprechende „Ich werde leben" (6, 2 usw.), als Zukunft. Urgeschichtlich hier, endgeschichtlich dort ist dieses „Leben", nicht aber geschichtlich, als ob es etwa eine bestimmte Zeit im Gegensatz zu andern Zeiten in der Geschichte eines oder vieler oder aller Menschen ausfüllte, als ob es nicht zeitlos, eine bestimmte Qualifizierung *aller* Menschenzeit wäre" [5]).

Terecht merkt Holmström op: „Der biblische Glaube an den souveränen Herrn der Geschichte wird eben von der abstrakten Zeitlosigkeitsspekulation, die sich in den von Barth übernommenen dialektischen Begriffsapparat eingeslichen hat, gehemmt" [6]).

Barth is hier nog bevangen in het spiritualisme van de 19e eeuw. De feitelijkheid der „laatste dingen" wordt „vergeestelijkt" tot een tijdloze situatie. „Van „toekomst" kan men niet meer spreken, als men de tijd diskwalificeert" [7]).

Barth heeft daar een practische bedoeling mee.

„Die Bestimmung des Christentums als ausschliesslich eschatologische Grösse, als Gegenstand bloss gespannter Erwartung ist für die praktische Intention des Barthschen Denkens ein ausserordentlich dienliches Mittel, den Menschen seiner religiösen Sicherkeit zu berauben" [8]).

Het eeuwige leven „hat keine historische Ausdehnung" [9]). Als Paulus zegt: „De dag is nabij" (Rom. 13 : 12), dan zegt Barth: „Unvergleichlich steht der *ewige* Augenblick *allen* Augenblicken gegenüber, gerade weil er aller Augenblicke transzendentaler Sinn ist. Und unvergleichlich die „Errettung", der „Tag", das Reich Gottes *allen* Zeiten, gerade weil es aller Zeiten Erfüllung ist. Wir aber leben in der Reihe der Augenblicke, im Wechsel der Zeiten; lieben wir hier nicht, so lieben wir gar nicht. Nicht irgendwo ausserhalb, sondern innerhalb dieser Reihe, dieses Wechsels war *Jesus* der Christus, gibt es für uns *Erkenntnis* des ewigen Augenblicks und *in* der Erkenntnis den Ort, die Zeit, den Anlass zum Lieben. In *einem* Augenblick muss die Erkenntnis des Augenblicks Ereignis werden, in einer *Zeit* der Regress auf die Ewigkeit. Dieser Augenblick, diese Zeit ist „die Stunde vom Schlaf zu erwachen", eben jenes durch ein Unanschaulich in der Mitte gelegenes Jetzt! qualifizierte Vorher und Nachher. Nicht jede Zeit, nicht jeder Augenblick ist diese Stunde. Keine ist es *an sich*. An sich steht jeder Zeit das unanschaulich in der Mitte liegende Jetzt! fremd, inkommensurabel, unzugänglich gegenüber, auch der

---

4) id., 296 v.
5) id., 231.
6) Holmström, a.w., 201 v. Zie verder over Der Römerbrief: Masselink, a.w., 88 v., Buri, a.w., 43 v., Hoffmann, a.w., 28—41, Polman, a.w., 323 v.
7) Heering, a.w., 75.
8) Holmström, a.w., 212.
9) Barth, a.w., [4]231.

Zeit, „da wir gläubig wurden" (3, 28) ... Also qualifizierte Zeit, Zeit der Umkehr und des Vorstosses, Zeit der *ethisch*-negativen und *ethisch*-positiven Möglichkeiten muss die Zeit erst *werden* ... Zeit sind die Zeiten der Unwissenheit und die Zeiten der Erinnerung, da allen Menschen geboten wird, Busse zu tun. Was darüber ist, das ist nicht Zeit, sondern Ewigkeit. Nein, an der *Grenze* aller Zeit, vor der überhängenden Wand Gottes, die die *Aufhebung* aller Zeit und alles Zeitinhalts bedeutet, steht der Mensch der „letzten Stunde, der Mensch, der die Parusie Jesu Christi erwartet" [10]).

Ook in de zesde druk vinden wij nog bij Rom. 13 : 11: „Es ist dieser Augenblick, der *ewige* Augenblick, das *Jetzt*, in welchem Vergangenheit und Zukunft stillstehen, jene in ihrem Gehen, diese in ihrem Kommen" [11]). Hier poogt Barth de καιροι uit te leggen in het licht van een verlegging van de N.T. eschatologie in de sfeer van de tijdloosheid [12]).

De eschatologische spanning heeft z.i. niets te maken met het verloop van de tijd, maar alles met Gods eeuwigheid, die als een overhangende rotswand boven ons hoofd staat. Het moet eindelijk eens uit zijn met „das unnütze Gerede von der ausgebliebenen Parusie!" Hoe kan uitblijven wat niet eens aanbreken kan? Niet de parousie blijft uit, maar ons ontwaken [13]).

Betekent eeuwigheid dus alleen maar opheffing van de tijd? „Nu zegt de dialektiek iets meer, nl. dat de eeuwigheid niet slechts de tijd opheft, maar ook „stelt", en dat de eeuwigheid niet alleen het einde is, maar ook de „oorsprong". Doch wanneer dit het typische is van de dialektiek, dat twee tegengestelden elkaar bepalen, dat de eeuwigheid als het onbegrensde het begrensde (den tijd) „begrenst", dan is Schumanns kritiek ter snede, dat op deze manier eeuwigheid en tijd twee elkaar bepalende, en in zeker opzicht dus aequivalente grootheden zijn" [14]). „Wird die Beziehung zwischen Zeit und Ewigkeit dialektisch gefasst, dann ist Ewigkeit in gar keiner Weise etwas „Höheres" als Zeitlichkeit" [15]).

Heim kan wel zeggen dat Barth bij de eerste blik de indruk maakt, zich platonisch-mystisch op het boventijdelijke terug te trekken, maar dat hij ook spreekt over het telos van de tijd [16]), toch kunnen wij het woord „platonisch" niet zomaar loslaten, als wij zien hoe hij de eschatologie in de sfeer van de tijdloosheid verlegt. In het licht van die verlegging spreekt hij over de καιροι.

Hij beklemtoont te veel het beslissings-karakter van de tijd tussen de tijden, de critische betekenis, ten koste van het feit dat het ook de tijd van hoop en vertrouwen is, die niet alleen bepaald wordt door καιροι, maar ook door de uitgebreidheid van Gods *lank*-moedigheid [17]).

Schilder wijst op „die oratorische, aber in einer Predigt doch immerhin beachtenswerte Wendung: Zeit = entleerte, verarmte Ewigkeit, Ewigkeit =

[10]) id., 482—484.
[11]) id., [6]481.
[12]) cf. J. N. Sevenster, Chronos en Kairos in het N.T., in: Chronos en Kairos, bijboekje Vox Theol. '51, 17 v.
[13]) Barth, a.w., [2]484 v.
[14]) Masselink, a.w., 148.
[15]) Schumann, Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne, 236.
[16]) Heim, a.w., 550—552.
[17]) cf. Engelbrecht, a.w., 60.

erfüllte Zeit" [18]). Barths „finitum non capax infiniti" is iets geheel anders dan een vernieuwing van Calvijns gebruik van deze stelling (vooral in christologie en avondmaalsleer). De drie uitdrukkingen in „uit God en door God en tot God zijn alle dingen" zijn voor Barth synoniemen van eenzelfde eschatologische dimensie; later zal hij zelf aantonen dat wij op alle *drie* dimensies even veel nadruk moeten leggen [19]). Bij Paulus vinden wij geen futurum aeternum; opstanding en parousie zijn twee tijdelijke gebeurtenissen [20]). Velen wijzen er dan ook op, hoe „Der Römerbrief" te zeer onder invloed van een niet-bijbelse filosofie staat. „De wijsgerige grondconceptie van het platonisch-idealistisch dualisme — de zinloze stroom des tijds, en daarboven de starre, verheven, onveranderlijke eeuwigheid — heeft de bijbelse onderscheiding van de αἰων οὗτος en de αἰων μελλων vervangen" [21]). „Barth dink heidens-wijsgerig en nie Christelijk-teologies nie" [22]). Hoewel Van Niftrik beweert, dat Barths dialectiek niet filosofisch, maar theologisch verstaan moet worden en dat er bij hem geen sprake is van filosofische overheersing van de theologie [23]), betoogt Van Teylingen, dat ook Barth wortelt in het kantiaans kritische idealisme [24]). Een filosofische achtergrond is er onmiskenbaar, hoewel Barth het idealisme bestrijdt: „Gott ist nicht „notwendige Vernunftwahrheit". Seine Ewigkeit ist nicht die ungefährliche, unparadoxe, direkt zu bejahende Stetigkeit allgemeiner Ideen (Gottesidee, Christusidee, Mittleridee u.d.g.)" [25]). Ook al houden wij rekening met het feit dat het bij hem niet gaat om een dualisme zonder meer van eeuwigheid tegenover tijd, maar om een dialectisch schema, het is juist dit schema dat aan de bijbelse boodschap te kort doet. Korff zegt zelfs: „Het dialectische schema, toegepast op de betrekking van God en wereld verwringt de verhouding van Schepper—schepsel tot die van „Ursprung" en „Andersheit", eeuwigheid en tijd. Schepping en val worden daardoor vrijwel identiek, zonde wordt een ander woord voor tijdelijkheid, vergankelijkheid, relativiteit" [26]). Ook Schmidt wijst op dit laatste punt. Eerst waarschuwt hij (zelfs hij) ervoor, dat wij Barth niet moeten misverstaan, alsof de metafysische dialektiek een „starres Gegeneinander" zou betekenen. Het gaat er bij Barth om, dat het Eeuwige het alleen positieve is: God zal de overwinning behalen! [27]) Schmidt wijst erop, dat volgens Barth de eeuwigheid niet alleen de „Aufhebung", maar ook de „Begründung" van de tijd is, zijn einde èn zijn oorsprong. Maar hij noemt het dan een fout bij Barth, dat de zonde „metaphysiert" wordt: „An die Stelle der konkreten persönlichen Schuld und der konkreten göttlichen Gnade tritt die zeitlose Dialektik von Endlichkeit und

---

[18]) Schilder, Paradoxon, 372 noot 5, over Barth en Thurneysen, Komm. Schöpfer, Geist! 1926, 204.
[19]) Barth, K.D. II, 1, 715.
[20]) cf. Bultmann (als exegeet!) in: Theol. Blätter, 1926, 10—14.
[21]) Masselink, a.w., 106.
[22]) C. J. H. de Wet, volgens De Reformatie, 11 maart 1932.
[23]) G. C. van Niftrik, in: Onder Eigen Vaandel, 1938, 31 v.
[24]) E. G. v. Teylingen, Over den wijsgeerigen achtergrond der dialectische theologie, in: Phil. Ref. 1945, 2—24.
[25]) Barth, a.w., [5]259 v.
[26]) F. W. Korff, Christologie, I, 1942, 309.
[27]) H. W. Schmidt, a.w., 21, cf. 25.

Unendlichkeit... Die „Zeit" wurde zum Ausdruck der Sünde", en hij vraagt aan Barth: „Wie kann die Zeit überhaupt neben einer Ewigkeit bestehen, die ihre Aufhebung ist?" [28]).

Men kan zich afvragen: als het er nu bij Barth om gaat, dat het Eeuwige het alleen positieve is, waarom erkent hij dan niet, dat God nu reeds de overwinning behaalt in ons, die het eeuwige leven *hebben?* Waarom moet telkens het positieve in het negatieve en het negatieve in het positieve omslaan? Omdat Barth meent dat alleen op deze wijze de existentiële spanning van het geloof tot haar recht kan komen. De dóód moet meehelpen om er voor te zorgen, dat wij het eeuwige leven niet „hebben" als vanzelfsprekend bezit. Daarom moeten wij méér verlangen naar het toekomstige dan deelhebben aan het tegenwoordige. Wij kunnen de Schepper van de oorspronkelijke wereld niet anders eren dan door te roepen om de Verlosser van de tegenwoordige wereld. Barth wil alle *intellectualisme* onmogelijk maken; maar als men logische ongerijmdheden gebruikt voor de weergave van een „bovenlogische" waarheid, is het gevaar groot dat juist het intellectualisme het laatste woord houdt. Hij wil alle nadruk leggen op de toekomst ten koste van het tegenwoordige heilsbezit, maar door de tijdloosheidsspeculatie is het juist de *toekomst* die door hem weggefilosofeerd wordt. De toekomst die hij bedoelt kan nooit in het verlengde liggen van de aanvang der geschiedenis. Daarom kan Schilder zeggen dat er bij Barth geen ruimte blijft voor een werkverbond [29]).

Het crisis-karakter van deze theologie houdt niet in dat zij als *scepsis* getypeerd kan worden, zoals Gogarten doet [30]), maar dat de mens in àl zijn pogingen onder het radicale néén staat dat àlle wegen laat doodlopen en dáárin de weg des levens baant. Omdat dit neen het neen *van God* is, moeten wij het als *ja* verstaan, *niet* via *onze* logische dialektiek die het neen in het ja laat omslaan, maar in het gelovig aanvaarden van het heil dat alleen maar *van God uit* ons tegemoet komt. Er is geen weg naar God *van ons uit*, ook geen via negativa, ook geen via dialectica of paradoxa. Wij willen graag toegeven dat *dit* Barths *bedoeling* is. Maar de vraag is, of deze bedoeling ook in zijn publicaties altijd gehonoreerd wordt. De crisis, waarover hij in de „Römerbrief" telkens schrijft, beantwoordt niet aan deze bijbelse gedachten over het ja van God, maar wel aan platonische gedachten over de eeuwigheid. Barth zegt later zelf: „Und man sieht vor Allem mit Erstaunen, dass in meiner Auslegung ausgerechnet das einseitige überzeitliche Verständnis Gottes, das zu bekämpfen ich ausgezogen war, als allein greifbares Ergebnis auf dem Plane blieb" [31]). De Römerbrief is dus niet barthiaans. Barth bedoelt het tegendeel te zeggen van wat hij zegt. Dat is een merkwaardige dialectiek in zijn dialectiek! Men krijgt verschillende Barth-beoordelingen (Schilder, Zuidema, Van Til, tegenover Brillenburg Wurth, Berkouwer, Van Peursen) o.a. doordat de één vooral leest *wat er staat* en de ander allereerst aan de *bedoeling* van Barth recht wil doen. Wij hebben de indruk dat Barth geen uitzondering maakt op

---

[28]) id., 26—28. Later gaat Barth op deze bezwaren in, K.D. II, 1, 711.
[29]) Schilder, Wat is de hemel? 29.
[30]) F. Gogarten, Gericht oder Skepsis, 1937.
[31]) Barth, K.D., II, 1, 716.

de regel, dat een denker bijna nooit voldoende inziet *hoezeer* hij zelf in de loop van de tijd van gedachten is *veranderd.* Ook grote geleerden bewaren hierin een zekere naïeviteit, waardoor zij met „Erstaunen" constateren hoe zij „ausgerechnet" ergens terecht kwamen, waar zij *niet* hadden willen komen. Men kan natuurlijk bij bepáálde uitspraken plotseling uitroepen dat hier nu de „eigenlijke" Barth aan het woord is, zoals wij Popma over de „eigenlijke Kuyper" hoorden spreken bij een over het algemeen niet-kuyperiaanse uitspraak, waarmee Popma kon instemmen. Maar is *die* Barth de „eigenlijke", die Barth *zelf* als de „eigenlijke" ziet? Wie daar van uitgaat, gaat uit van de mening dat een mens in staat is zichzelf te doorzien. Maar is het ook niet mogelijk, dat iemand méér onder invloed van bijvoorbeeld het wijsgerig idealisme staat dan hij zich zelf bewust is? Het is simplistisch, als men bij Barth een verschuiving van „pessimisme" naar „optimisme" constateert; maar het is eveneens simplistisch, wanneer men de uitspraken over tijd en eeuwigheid in de „Römerbrief" onder de éne noemer zou willen brengen van wat hij later zijn „bedoeling" noemt.

Het is waar, dat hij niet in een dialectisch schema zonder meer blijft steken. Hoffmann schrijft: „Ist die Hoffnung Ausdruck der transzendentalen Bezogenheit des Menschen, so ist, streng genommen, der Gedanke einer abschliessenden Verwirklichung gar nicht möglich. Im Begriff der Relation ist das in Relation Stehende immer mitgesetzt und kann aus ihm nicht weggedacht werden. Deshalb ist unter dieser Voraussetzung die Annahme einer *wirklichen,* undialektischer Aufhebung der Zeit und eines wirklichen *Eintritts* der Ewigkeit ausgeschlossen. Und zwar ist nicht nur die Auffassung dieses Eintritts als eines zeitlichen Ereignisses unmöglich, sondern schon der Gedanke, das Postulat dieses Eintritts ist absurd. Wenn die Ewigkeit der „unsichtbare Blick- und Beziehungspunkt" der Zeit ist, kann von der „Ewigkeit, die ganz und gar keine Zeit mehr neben sich hat" sinnvoll nicht die Rede sein, ebenso wenig wie wir uns einen Kreismittelpunkt ohne Kreislinie denken können. Von hier kann es immer nur eine solche Aufhebung des Endlichen geben, die zugleich dessen Begründung ist" [32]).

Vele uitspraken van Barth zijn inderdaad alleen op deze wijze te verstaan. Maar de dialectiek heeft bij hem niet het laatste woord. In Christus voltrekt zich de beslissende wending van neen naar ja, van dood naar leven. De eeuwigheid is in „im Übergewicht", „im Vorsprung", „im Besitz des grösseren Rechtes" [33]). De weegschaal slaat door ten nadele van de tijd.

Toch kan de gedachte van een werkelijke vervulling bij Barth vóór 1927 niet op de voorgrond komen. „Die mit der Durchbrechung der Dialektik gewonnene Gewissheit der Erfüllung wird also unter dem Einfluss derselben Dialektik wieder zurückgedrängt" [34]). De mens moet restloos aan de hopeloosheid worden prijsgegeven, zodat *alleen God* zijn toevlucht is. Voor de mens blijft het bij de „Unmöglichkeit der in Gott begründeten und von Gott zu

---

32) Hoffmann, a.w., 31.
33) Barth en Thurneysen, a.w., 204 v.
34) Hoffmann, a.w., 33.

erwartenden Einheit von Diesseits und Jenseits" [35]). Zo komt men werkelijk tot de eeuwigheid, en niet tot een oneindig uitgebreide eindigheid. Alleen *God zelf* moet de eeuwigheid de mens in het hart geven. Maar — zegt Hoffmann, en hier zet zijn kritiek in op Barth — God moet haar de mens ook werkelijk *in het hart* geven. De *heilstóekomst* wordt zo eenzijdig geaccentueerd, dat zij eigenlijk geen *toekómst* meer is [36]).

Dat alleen *God zelf* onze levensmogelijkheid is, werkt Barth zo uit, dat *in* de dood het leven verschijnt. „Weil *Gott selbst, Gott allein* unsere Lebensmöglichkeit ist, darum ist es uns so unmöglich gemacht, zu leben... So erscheint *im* Gericht das, was über dem Gericht ist, Gottes Liebe, *in* der Erkenntnis der Sünde die Vergebung, *im* Tod und Ende aller Dinge der Anfang des neuen, des ursprünglichen Lebens" [37]).

„Wer das neutestamentliche Ja nicht als da Ja im Nein versteht, versteht es gar nicht. Aus dem *Tode* das Leben!" [38]) „*Dieses* Nein ist eben Ja, *Dieser* Tod ist Leben. *Diese* Hölle ist Himmel... Und das Wort vom Kreuz als solches ist das Wort vom ewigen Leben" [39]). Het ja van Blumhardt is de keerzijde van het neen van Overbeck. Deus absconditus is *als zodanig* Deus revelatus. Bij Calvijn is dit anders. Calvijn gaat ervan uit, dat God *ten dele* absconditus en *ten dele* revelatus is [40]). Barth zegt: dat wij zullen leven is de *keerzijde* van Christus' dood. Calvijn zegt: dat wij zullen leven is de *vrucht* van Christus' dood (fructus) [41]). De „Todeslinie" is volgens Barth van God uit de levenslinie, „das Ende, das der Anfang, das Nein, das das Ja ist." Maar de Geest getuigt met *onze* geest in het ja-zeggen tegen het leven en in het neen-zeggen tegen de dood. Schilder zegt van mensen als Barth, dat zij meer kunstenaars dan denkers zijn [42]). Maar kunstenaars lopen niet méér gevaar de waarheid ten onder te houden dan denkers. Kunstenaars kunnen — ook ten aanzien van het verstaan van de Bijbel— evenveel betekenen als denkers. Ze kunnen beide ook evenveel bederven. Wel heeft Schilder gelijk, als hij zegt dat ons gaan van „alfa" tot „omega" bij Barth geen vaste gang meer heten mag: „immers, als God zelf de tegenwoordige wereld „opheft" in de „toekomende", en déze wereld eigenlijk door de toekomende *veroordeelt,* en wegdoet, NIETS van *haar overnemende straks voor de* nieuwe orde, nu, dan is deze wereld toch nooit onze *vaste* liefde waard, en kunnen we tot *niets ervan volmóndig* „ja" zeggen, volmondig en zonder reserve. Want alle „ja" wordt dan door het „neen" van God veroordeeld; God immers is op dit standpunt niet de grote „vernieuwer", doch slechts de grote „veranderaar"; als er staat: zie, Ik maak alle dingen nieuw, dan bedoelt dat eigenlijk: Ik gooi alle dingen weg, en maak iets, dat volkomen anders is," en als hij daar tegenover stelt, dat de alfa er zijn mocht, de omega ook, en dat daarom de bêta er zijn mag en de gamma: „Het mag er

---

[35]) Barth, Der Römerbrief, [5]124.
[36]) Hoffmann, a.w., 35.
[37]) Barth, Gesammelte Vorträge, I, 1924, 147.
[38]) id., 89.
[39]) id., 114 v.
[40]) cf. Schilder, Paradoxon, 451.
[41]) cf. id., 330, noot 4.
[42]) id., Schriftoverdenkingen, III, 278.

àlles zijn, uitgenomen de zonde. God zal alle tranen van de ogen afwissen, maar Hij zal niet de ogen weg-wissen, zoals die anderen (Barth bv.) het — denken" [43]).

Het spreekt vanzelf, dat wij op de dialectische methode van Barth hier niet nader kunnen ingaan. Het gaat ons hoofdzakelijk om een typering van zijn gedachten over tijd en eeuwigheid. Wij komen in dit verband telkens de term „Urgeschichte" tegen. Ook dit is uiteraard een onderwerp apart. Clausing zegt er op zijn manier dit van: „ „Urgeschichte" is inderdaad een geschiedenis, maar een rare. Deze geschiedenis maakt nl. waar wat naar de echte geschiedenis niet waar is. Deze rare geschiedenis maakt het den Barthianen mogelijk om van beide wallen te eten... (vrij- en recht-zinnig)" en: „De „Urgeschichte": de slang heeft niet gesproken, ja wohl, de slang heeft wel gesproken" (n.a.v. Barths beantwoording van een „spezifisch höllandische Frage" in Utrecht in 1935) [44]). En Heering schrijft er over: „Barth's „Urgeschichte" is helemaal geen geschiedenis in den zin, waarin wij dit woord gebruiken. Deze uitdrukking is even misleidend als Barth's „theologische exegese" [45]).

Het begrip „Urgeschichte" speelt ook een rol in zijn „Auferstehung der Toten". „Endgeschichte" is nu gelijk aan „Urgeschichte" in de betekenis van: „Die Grenze aller und jeder Zeit, und damit notwendig der *Ursprung* der Zeit". „Die Zeit als solche ist endlich kraft ihrer Begrenzung durch die Ewigkeit". „Die Toten! das sind wir" [46]). N.a.v. Barths opmerking over de opstanding als „eine Wirklichkeit so radikal überlegen allem Geschehen und aller Zeitlichkeit" zegt Baillie: „It is curious that so characteristically Greek an idea as complete nonsuccessiveness should be given so central a place in the theology of one who, following the Ritschlians, treats the Greek element in the catholic Christian system as a regrettable intrusion" [47]). Barth legt in dit geschrift niet alleen de nadruk op het begrensd-worden van de tijd door de eeuwigheid: „Wenn die Ewigkeit die Zeit als solche begrenzt und verendlicht, so setzt sie sie zwar als endlich, aber sie *setzt* sie" [48]).

In 1927 verschijnt deel I van de Chr. Dogmatiek. De „Urgeschichte" staat nu meer in het centrum, als synoniem voor de openbaring zelf. „Dass die Offenbarung mehr ist als ewige Geschichte, das zeigt sich darin, dass sie ein Punkt ist in der zeitlichen Geschichte" [49]). Maar tot een werkelijke verankering van de openbaring in de geschiedenis kan hij niet komen, omdat hij de openbaring bij voorbaat als buiten en boven de geschiedenis beschouwt.

Dat hij door zijn visie op de verhouding van eeuwigheid en tijd, van God en mens, geen recht kan laten wedervaren aan de bijbelse boodschap over ons *hebben* van het eeuwige leven, blijkt duidelijk uit zijn geschrift over de H. Geest en het Christelijk leven.

Wel zegt Barth in een preek: „Jesus hat gesprochen, auch in unser Leben

---

43) id., 279—281.
44) Clausing, a.w., 68, 70.
45) Heering, Geloof en Openbaring, 1950, 217.
46) Barth, Auferstehung der Toten, 1924, 58—60; cf. Schmidt, a.w., 286—288.
47) Baillie, a.w., 225, noot 1.
48) Barth, a.w., ^{2}60.
49) id., Chr. Dogm., 1927, 239.

hinein: Ich bin die Auferstehung und das Leben" [50]), maar in de genoemde publicatie blijkt dat niet. Hij ziet het kindschap Gods exclusief-eschatologisch. „In unserer Gegenwart ist durch das Wort unsere göttliche Zukunft, unsere letzte von Gott gewollte Wirklichkeit, gegenwärtig" [51]). Wij moeten onze wedergeboorte en ons kindschap „vorbehaltlos eschatologisch" verstaan. De mens zelf mag niet als de drager van het heil getekend worden. De aanwezigheid van de Heilige Geest is geen kwaliteit van het menselijk leven, maar in de *belofte* is Gods eschatologische tegenwoordigheid reeds nu werkelijkheid. „Es muss alles im Wort beschlossen bleiben, im zu *uns* gesprochenen Wort, aber im *Wort* und also nicht in unserem Besitz" [52]). Dit is een onjuist dilemma. De Bijbel spreekt onproblematisch over het eeuwige leven in het heden, zonder dat dit een anticipatie uit ongeduld betekent. Juist de Geest die wij nu reeds bezitten en de Bruid die wij nu reeds zijn roepen: Kom! — met een heilig ongeduld. Onze verkeerde reacties op de openbaring — anticipatie, psychologisme — moeten bestreden worden, *zonder* dat wij in deze bestrijding de rijkdom van de openbaring *zelf* aantasten. „Es muss alles im Wort beschlossen bleiben", maar dan mogen *onze* dilemma's niet in dit Woord worden ingedragen.

Barth brengt vrijwel bij *elk* onderwerp de verhouding van tijd en eeuwigheid ter sprake. Als hij bijv. over Gods wil en onze wensen schrijft, merkt hij op: God heeft geduld; „alles Ding währt wirklich seine Zeit vor ihm"; maar als wij „geduld" zeggen, zijn wij er al aan herinnerd, dat tijd niet eeuwigheid is [53]).

Het is dus niet mogelijk, hier alle geschriften te bespreken, waarin hij de verhouding van tijd en eeuwigheid aan de orde stelt. Wel wijzen wij er even op, dat het *verschil* maakt, welk karakter zijn publicaties hebben. Streeder zegt bijvoorbeeld, dat Barth in zijn dogmatische geschriften veel meer recht doet aan de perfecta van het evangelie dan in zijn exegetische. „In de laatste kan men spreken van een geslingerd worden tussen eschatologische exegese en heilshistorische exegese" [54]). In zijn „Confession" en zijn „Grundriss" gaat het „op een vaak heel eenvoudige manier over het heil, dat ons, inzonderheid in de wederopstanding des vleses, te wachten staat" [55]). Zijn uiteenzettingen zijn hier minder speculatief, wellicht vanwege de andere omstandigheden, de andere opzet, en het tempo waarin de colleges in Bonn ten einde gebracht moesten worden.

Voordat wij ons tot de K.D. wenden, memoreren wij zijn „Credo", waarin hij schrijft: „Die Wirklichkeit der Offenbarung in Jesus Christus . . . ist wohl eine ewige, aber keine zeitlose, sondern zugleich eine ewige und eine zeitliche

---

[50]) Barth en Thurneysen, a.w., [2]23.
[51]) Barth, Der H. Geist und das christ. Leben, 1930, 97.
[52]) id., 99.
[53]) id., Gottes Wille und unsere Wünsche, Th. Exist. Heute no. 7, 1934, 29.
[54]) G. J. Streeder, De prediking van de opstanding der doden in het N.T., 43, noot 12.
[55]) Y. Feenstra, a.w., 249.

Wirklichkeit" [56]). „Sind seine „Leiden unter Pontius Pilatus" nicht schon die Geburtswehen einer neuen Zeit, die keine Weltzeit, sondern Gotteszeit, die Zeit des neuen Menschen und also die Zeit der freien Gnade für das aus der alten, vergehenden Weltzeit errettete Menschengeschlecht sein wird? ... Die *Gestalt* dieser Welt — und das wird wohl die *Zeit* sein — vergeht (1 Kor. 7, 31). Darum ist sie aber auch die Zeit — und nun verstehen wir den inneren Zusammenhang zwischen passus und sub Pontio Pilato — in der der Sohn Gottes als wahrer Menschensohn *leiden* muss" [57]).

Het gaat bij „het eeuwige leven" niet om iets nieuws, maar om de ontvouwing van wat er in het Credo voorafgaat. „Die sogenannte Eschatologie kann nur in ganz bestimmter Weise aufzeigen und entwickeln, wie das alles und damit das ganze übrige christliche Bekenntnis gemeint ist: nämlich als Bekenntnis zu der dem Menschen gegebenen Verheissung, zu der vor ihm aufgerichteten Hoffnung" [58]). Hier wordt heel het Credo onder een eschatologisch voorbehoud geplaatst, met behulp van de begrippen „Verhüllung-Enthüllung". Hij spreekt ter vergelijking over de dood van Christus, waarin alles reeds volbracht was, waarop alleen nog de „Enthüllung" moest volgen bij de opstanding. „Genau um dieselbe Verhüllung und Enthüllung geht es, wenn wir jetzt von Seiner Einheit mit den Seinigen in der Gegenwart und in der Zukunft reden".

Y. Feenstra bestrijdt het gebruik van dit schema bij Christus' dood en opstanding, omdat het tekort doet aan de realiteit van Zijn vernedering en verhoging, maar meent dat, waar het gaat om het onderscheid tussen wat ons reeds in dit leven geschonken is en wat eenmaal in volle heerlijkheid ons deel zal zijn, het spreken over „Verhüllung" en „Enthüllung" steun vindt in de Schrift (Rom. 8 : 19, Col. 3). „Intussen mag dit spreken over de te verwachten „Enthüllung" van onze eenheid met Christus ons niet uit het oog doen verliezen, dat het daarin blijft gaan om een *reëlen voortgang in het herscheppende handelen van God*" [59]). Een andere vraag is volgens Feenstra, of Barth, bij alle sterke uitdrukkingen die hij gebruikt, wel recht laat wedervaren aan de werkelijkheid van het heil reeds hier in dit leven [60]). Wij leven nog „in der Doppelheit als Kinder Adams und als Kinder Gottes, als Gerechte und als Sünder, in der Zeit des Pontius Pilatus und in der Gnadezeit". De opstanding des vleses betekent de opheffing „unseres Standes im Widerspruch zwischen der Gnade und der Gnadlosigkeit unserer eigenen Existenz als solchem" [61]). Feenstra zegt dat „Gnade" en „Gnadlosigkeit" elkaar uitsluiten, bij de opstanding, *maar ook nu* [62]). Barth zou dit toestemmen en zeggen dat dit nu juist de „Widerspruch" is. Zijn eschatologie houdt de genade buiten de geschiedenis. Niet de mens die wij *zijn,* maar de mens die wij zijn *zullen* krachtens de *belofte,* behoort met Jezus Christus samen in het Credo [63]). Eigenlijk kunnen bij Barth

56) Barth, Credo, 1935, 71.
57) id., 72 v.
58) id., 140.
59) Feenstra, a.w., 240.
60) id., 250.
61) Barth, a.w., 145.
62) Feenstra, a.w., 251.
63) Barth, a.w., 141.

het eerste en het laatste woord van het Apostolicum niet aan elkaar verbonden worden: zodra ik „eeuwig leven" zeg, zeg ik niet meer „ik". Het gaat hier om iets anders dan om het feit dat alle gelovigen zouden kunnen constateren: dat wij onmiddellijk na: „ik geloof" moeten zeggen: „kom mijn ongelovigheid te hulp", — dat wij tegelijk geloven en twijfelen, dat wij — zelf twijfelend — het geloof verdedigen tegenover twijfelaars. Als „ik geloof" een vanzelfsprekende uitspraak wordt, moeten de theologen zich voegen bij de kunstenaars, die niet anders doen dan het ontmaskeren van vanzelfsprekendheden en die de erkenning van de dualiteit van „geloof" en „ongelovigheid" aandurven zonder rationalistische bezwaren over een onlogische combinatie van woorden die elkaar uitsluiten. Maar Barth gaat in zijn verzet tegen de vanzelfsprekendheid veel verder. Het eeuwige leven in het heden is daar de dupe van. Over het eeuwige leven op de nieuwe aarde doet hij intussen enkele opvallende uitspraken: het eeuwige leven is niet „ein Leben in irgendeiner Uberzeitlichkeit oder Zeitlosigkeit oder unendlichen Zeitlichkeit ... Ewiges Leben im Sinn der Heiligen Schrift ist dieses unser jetziges Leben in dieser unser jetzigen Welt, vom Leben Gottes als geschaffenes Leben nach wie vor unterschieden, aber nun als ein *neu* gewordenes Leben, auf einer *neu* gewordenen Erde, unter einem *neu* gewordenen Himmel — neu geworden nämlich in seiner Beziehung zu Gott seinem Schöpfer, Versöhner und Erlöser ... Als ein solches Leben in streitlosem Frieden mit Gott und in der ungebrochenen Verherrlichung Gottes mögen wir ihm dann wohl auch Uberzeitlichkeit, Zeitlosigkeit oder endlose Zeit zuschreiben, wenn wir es nicht vorziehen, uns klarzumachen, dass wir, von dieser unserer uns bekannten Zeit her denkend, nicht wissen, was wir sagen wenn wir positiv oder negativ über die Zeit des Gottes reden, mit dem wir im ewigen Leben in streitlosem Frieden leben werden. Wir können uns viel unnötige Mühe ersparen ... wenn wir als die entscheidende Bestimmung des ewigen Lebens dies festhalten, dass es darin ewig ist, dass es im unverdeckten Lichte Gottes gelebt wird und insofern an Gottes eigenem Leben Anteil hat" [64]). Dit aandeel-hebben aan Gods eigen leven wordt hier met reserves omringd, maar uit de stelling dat het eeuwige leven als geschapen leven van Gods leven onderscheiden blijft en uit de stelling dat het eeuwige leven *dit* leven is, maar dan nieuw geworden, wordt *niet* de consekwentie getrokken dat wij onze menselijke natuur en ons daarmee verbonden in-de-tijd-zijn nooit zullen verliezen. Van „dieses unser jetziges Leben" maakt Barth via „ein neu gewordenes Leben" een sprong naar „die Zeit Gottes". *Ons* leven wordt nieuw, d.w.z.: het gaat om de *onthulling* van wat in Christus' verhoogde leven nu reeds een verborgen werkelijkheid is. Uit Barths gezegde dat wij aan het eeuwige leven ook wel „eindeloze tijdsduur" mogen toeschrijven, moeten wij niet te veel afleiden. Hij zal dit later nooit meer zo zeggen, maar hij omringt dit ook nú al met vele reserves: „von dieser unserer uns bekannten Zeit her denkend". Volgens Trimp ziet Berkouwer dit over het hoofd [65]). Maar Berkouwer laat duidelijk uitkomen dat Barth protesteert tegen een opvatting die het eeuwige leven ziet als „een

---

[64]) id., 146 v.
[65]) C. Trimp, Om de oeconomie van het welbehagen, 1961, 40, noot 10.

leven in een of andere boventijdelijkheid of in tijdloosheid of in een eindeloze tijd" en dat Barth pas als het eeuwige leven volgens zijn opvatting als een eenheid met Christus is verstaan over „boventijdelijkheid, tijdeloosheid en eindeloze tijdsduur" wil spreken [66]), waaruit voldoende blijkt hoe Berkouwer met reserve spreekt. Hij wijst er terecht op dat juist dat laatste element (eindeloze tijdsduur) in 1948 niet meer voorkomt bij Barth. Trimp vindt Miskottes vertaling „eindeloze tijdsduur" min-juist. Dat is vreemd, omdat hij juist wil laten blijken, dat hij inziet hoe Barth dit een spreken vanuit onze ons bekende tijd acht. Hoe zou deze term ànders vertaald moeten worden? Het is Trimp erom begonnen, aan te tonen dat er *geen* radicale verandering ligt tussen 1935 („endlose Zeit") en 1948, als Barth over „Gegenwart ohne Nachher" schrijft [67]), waarop wij later nader ingaan. Die laatste uitdrukking ziet volgens Trimp „niet allereerst op het leven in de opstanding van het vlees, doch op het „Ende der Endzeit", dat als in een oogwenk zal plaatsgrijpen" [68]). Maar het gaat er nu juist om, dat er op die oogwenk geen „daarna" kan volgen; en dan is er tóch wel een duidelijk verschil met wat wij uit „Credo" citeerden.

Wij wenden ons thans tot de K.D. Wij zijn nu in een andere periode dan die van „Der Römerbrief": na de „zeitgeschichtliche" en „übergeschichtliche" komt — om met Holmström te spreken — de „heilsgeschichtliche" periode. Er komt meer waardering voor de tijd, in kiem al bij Schlatter en H. W. Schmidt, maar ook bij Barth: tijd als lankmoedigheid van God [69]). De crisis-gedachte blijft nog zó doorwerken, dat nog niet tot zijn recht kan komen, dat wij het eeuwige leven reeds *hebben.* Wij letten allereerst op K.D., I. 1. Hij spreekt daar over de merkwaardige relativering van de begrippen leven en dood bij Paulus. Onze existentie wordt door de wil Gods in de radicale crisis gesteld, want God wil ons leven om het door de dood in het eeuwige leven te voeren. „Ewiges Leben, Auferstehungsleben ist für Paulus fraglos das von Gott gewollte und von Gott zu erwartende Aufleben dieses unseres Lebens ... Aber eben das Aufleben dieses unseres Lebens jenseits des Durchgangs durch den Tod bedeutet, dass es diesseits dieser Pforte mit dem Tode zusammen auf der Waage liegen muss, gemeinsam aufgewogen durch die Hoffnung des Glaubens" [70]). Als de H. Geest het eeuwige leven leeft, leven *wij* dat nog niet. „Mann muss verstehen, dass God das Mass aller Wirklichkeit und Eigentlichkeit ist, verstehen, dass die Ewigkeit zuerst ist und dann die Zeit und darum die Zukunft zuerst und dann die Gegenwart, so gewiss der Schöpfer zuerst ist und dann das Geschöpf ... *Nicht* eschatologisch, d.h. ohne solche Beziehung auf ein Anderes, Jenseitiges, Zukünftiges, kann man nur von Gott selbst-reden. ... Eben *das, auf was da hingewiesen wird,* wenn von Gott, seinem Wesen und Werk geredet wird, hat dann selbst keinen Rand und keine Grenze, *ist nicht bezogen auf ein* ἔσχατον, *ist selber das* ἔσχατον. Das ist's, was wir vom Menschen, den

---

66) Berkouwer, Triomf der genade, 156, noot 82.
67) Barth, K.D., III, 2, 759.
68) Trimp, t.a.p.
69) cf. Van Oyen, a.art., 204.
70) Barth, K.D., I, 1, 409.

wir kennen, auch und gerade im Glauben nicht sagen können. Er lebt nicht ewiges Leben. Das ist und bleibt Gottes, des Heiligen Geistes, Prädikat" [71]).

Op dit punt kunnen wij dus nog geen zwenking constateren. Die is er wel ten aanzien van de verhouding van openbaring en tijd. Dat merken wij in het volgende deel van de K.D. Augustinus en Heidegger zien volgens Barth *niet*, dat onze tijd de tijd is die *God* voor ons heeft [72]). De openbaring gaat in de tijd in, *maakt zich tijd*. Hij waarschuwt „vor gewissen Stellen und Zusammenhangen (seiner) Römerbrieferklärung, wo mit der Vorstellung von einer der Zeit transzendent bleibenden, die Zeit bloss begrenzenden und von aussen bestimmenden Offenbarung mindestens gespielt und gelegentlich doch auch gearbeitet wurde. Das Buch hatte damals gegenüber dem herrschenden Historismus und Psychologismus, der von einer anderen als einer innerweltliche, vulgärzeitlichen Offenbarung überhaupt nichts mehr wusste, gerade wegen dieses Einschlags eine bestimmte reinigende Aufgabe und Bedeutung. Wenn mann es heute liest, wird man doch nicht verkennen können, dass Joh. 1 : 14 darin nicht zu seinem Rechte kommt" [73]).

Gaat het hier om een belangrijke zwenking? Haitjema meent van niet. Hij zegt reeds over Barths beginperiode: „Het is het historische tussen aanhalingstekens, dat hij afwijst" [74]). Dat is wel wat sterk uitgedrukt. Inderdaad is het Barth te doen om de bestrijding van het historisme en het psychologisme, maar in zijn reactie gaat hij veel verder. Hij „zegt in zijn worsteling met het historisme graag „ungeschichtlich", maar nog liever zegt hij dan reeds: „urgeschichtlich" en getuigt daarbij van een *„urgeschichtliche* Bedingtheit aller Geschichte" (Römerbr. S. 117)." De opheffing der geschiedenis onder het oordeel Gods is tegelijk de aanvang van een nieuwe, geheel andere geschiedenis. Als gericht is Gods openbaring het einde der geschiedenis, maar als genade is zij haar aanvang. Haitjema heeft gelijk, als hij daarop wijst, maar het is met Barths eigen uitspraken in strijd, als Haitjema doet alsof de latere uitspraken over de geschiedenis alleen „schijnbaar" (!) nog veel positiever zijn en alsof Barth „steeds dezelfde(!) bekommering" had ,over de realiteit en majesteit van Gods openbaring".

„Omdat het om de verticale dimensie in alle geschiedenis gaat, kan Barth nu (K.D. I, 2) vanuit dezelfde beweegkracht van zijn denken schrijven: God openbaart zich, dat is in wezen hetzelfde als: God heeft tijd voor ons. En zóózeer wil Barth van de openbaring Gods, en daarvan alleen, uitgaan, dat hij weigert eenig *tijdsbegrip, dat onafhankelijk van de openbaring zelf verkregen is,* ten grondslag te leggen aan de interpretatie van Gods „tijd", den tijd der openbaring" [75]). Haitjema ziet nog minder verschil tussen de Römerbrief en de K.D. dan Barth zelf. Wel heeft Haitjema gelijk als hij er op wijst dat in de K.D. de heilsopenbaring als voluit in-gaande in de tijd wordt gezien, maar

---

[71]) id., 487.
[72]) id., I, 2, 51
[73]) id., 55 v.
[74]) Th. L. Haitjema, De geschiedenisbeschouwing van H. Thielicke, in: De zin der geschiedenis, 1944, 119.
[75]) id., 123 v.

dat daarmee deze ‚tijd" een geheel andere tijd wordt, een „derde tijd", die niet verward mag worden met de oorspronkelijke door God geschapen tijd, die wij volgens Barth na Genesis 3 niet meer kennen, en evenmin met „onze tijd", d. i. de tijd, die door ons als gevallen mensen „bewirkt wird", — en dat Gods openbaring door de verhulling van „onze tijd" heenbreekt, voorzover het Woord Gods die algemene, oude tijd van ons aanneemt en zich zo de nieuwe, derde tijd schept [76]). Oude gedachten over de zwakke tijd, die zou worden gedragen door de sterke tijd van het mythische, vinden wij terug in deze beschouwingen over de verloren, veroordeelde, oneigenlijke tijd en de werkelijke, eeuwige tijd [77]). Barth werkt hier met de uit de existentiefilosofie bekende onderscheiding van eigenlijk en oneigenlijk. De „verfallene Zeit" is oneigenlijk. Daarop past hij Openb. 10 : 6 toe, met een beroep op een niet nader aangeduide afgod Chronos, op wie gezinspeeld zou zijn door de engel [76]). Uit Joh. 1 : 14 en Jes. 40 : 8 leidt hij af, dat Christus eeuwig in de tijd zal zijn. Dat laatste is juist, maar niet op grond van die teksten.

Ook in II, 1 stelt hij de verhouding tussen dit en het eeuwige leven gelijk aan die tussen onze tijd en Gods tijd. God „hat auf den menschlichen Abfall nicht nur einer *restitutio ad integrum*, sondern mit der Offenbarung einer Volkommenheit geantwortet, die auch in der ursprünglichen Integrität der Schöpfung als solche erst verborgen war." Het bijzondere in het nieuwe werk van God toont zich daarin „dass in ihm die Kreatur selbst: der Mensch, aber nicht nur der Mensch, sondern der ganze Raum und die ganze Wirklichkeit der Schöpfung als solcher *perspektivische Tiefe* bekommt, dass in ihm auseinanderrücken und doch aufeinder bezogen bleiben: die jetzt und hier zu glaubende Versöhnung und die einst und dort zu schauende Erlösung und also ein vorläufiges und ein endgültiges Wesen der Schöpfung, unsere Zeit und Gottes Zeit, dieses und das ewige Leben" [79]). Dit „definitieve wezen van de schepping" betekent *niet*, dat wij in het eeuwige leven zullen deelnemen aan *Gods eeuwigheid*, zoals de R.K. theologie leert. Tegenover een dergelijke participatietheorie zegt Barth: „Quod licet Jovi non licet bovi" [80]). ‚Die Ewigkeit ist also nicht die Zeit, so gewiss die Zeit Gottes Geschöpf, oder genauer: eine Form seiner Schöpfung ist." De eeuwigheid „hat und ist Gleichzeitigkeit" [81]). Maar de ware eeuwigheid sluit het tijdelijk-*kunnen*-worden in [82]). God is vóór de tijd (*uit* Hem zijn alle dingen; hiervoor hadden de Reformatoren eenzijdige belangstelling), boven de tijd (*door* Hem zijn alle dingen; dit werd in de 18e en 19e eeuw eenzijdig opgevat: eeuwig zijn in het ogenblik) en na de tijd (*tot* Hem zijn alle dingen; dit aspect kwam bij de Reformatoren niet voldoende naar voren) [83]).

Gods eeuwigheid is niet maar de negatie van de tijd, maar zelf „die wirkliche

[76]) id., 124.
[77]) cf. Popma, Levensbeschouwing, II, 199, 329.
[78]) Barth, K.D. I, 2, 55, cf. Popma, a.w., 326.
[79]) Barth, K.D. II, 1, 573.
[80]) id., 692.
[81]) id., 686.
[82]) id., 696.
[83]) id., 712 v.

Zeit"[84]). Hier blijkt weer hoe Barth nog met filosofische onderscheidingen werkt: werkelijke en onwerkelijke tijd. Terecht zegt Heering: „Wanneer hij de tijd geschapen acht en de eeuwige God ‚vor-, über- und nachzeitlich" noemt, dan leidt het tot spraakverwarring, om de twee begrippen „tijd" en „eeuwigheid" te verwisselen"[85]). Barth spreekt over Gods tijd, zonder dat hij het fundamentele onderscheid tussen tijd en eeuwigheid uit het oog verliest. Hij spreekt dus op een geheel andere wijze over Gods tijd dan Cullmann. Dat blijkt ook wel uit diens reactie. Cullmann vindt het verdienstelijk dat Barth het probleem van de tijd als *geheel* behandelt en dit nodig acht[86]), maar meent dat de filosofische invloed nog nawerkt, als Barth ondanks alles uitgaat van een fundamenteel onderscheid tussen tijd en eeuwigheid en weigert om de eeuwigheid te zien als de naar voren en achteren in het oneindige verlengde tijd en door het spreken over de eeuwigheid die de tijd omsluit en begeleidt, gevaar loopt toch weer de eeuwigheid als kwalitatief verschillend van de tijd te tekenen[87]). Het is duidelijk, dat deze kritiek voortkomt uit de onjuiste visie van Cullmann zelf. Als er over filosofische invloed bij Barth gesproken moet worden, kunnen wij beter wijzen op zijn onderscheiding tussen veroordeelde en eeuwige tijd. Dáártegenover stelt Cullmann terecht, dat er door Christus niet een nieuwe tijd komt, die de oude veroordeelt[88]).

Wij moeten eveneens bezwaar maken tegen de wijze, waarop Barth God en eeuwigheid identificeert. „Ewigkeit ist der lebendige Gott selber"[89]). Deze identificering zal wel de oorzaak zijn van het feit, dat hij ook eeuwigheid en Koninkrijk Gods vereenzelvigt. De toekomstige openbaring van dat Rijk „ist dieselbe Offenbarung, von der wir herkommen, aber dieselbe ohne Hülle"[90]). Hier komen Christus' verlossingswerk en de oogst van de geschiedenis in het gedrang. Bij speculatieve uitdrukkingen als: God is begin, vervolg en einde van de tijd[91]), God is Zelf kanoon, God is de autobasileia, vergeet men: „Wat de canoniciteit betreft: Gods Woordopenbaring is de geldende wet voor religie en geloof, en *wij mogen tot geen prijs de grens tussen God en zijn ordinantie voor ons besef uitwissen.* En wat Gods Koningschap betreft: God wil dit uitsluitend langs de weg Zijner ordinantie realiseren." En te zeggen: „God is eeuwigheid" kan ook gevaarlijk zijn[92]). Ondanks deze bezwaren constateren wij ook in II, 1 met vreugde de gevolgen van Barths zelf-correcties. Buri, die over de Römerbrief spreekt als over „das Intermezzo der überzeitlichen Deutung" meent dat met het weer erkennen (door Barth) van de „Temporalität" der oerchristelijke parousie-verwachting[93]) de theologie opnieuw voor het probleem van de uitgebleven parousie staat[94]).

84) Barth, K.D. II, 1, 691.
85) Heering, De verwachting van het Koninkrijk Gods, 190.
86) Cullmann, Christus und dei Zeit, 52, noot 13.
87) id., 54.
88) id., 80.
89) Barth, a.w., 720.
90) id., 711.
91) id., 688.
92) Popma, De eeuwigheid Gods volgens Boëthius, in: Phil. Ref. 1957, 50.
93) Barth, a.w., 714 v.
94) F. Buri, Das Problem der ausgebliebenen Parusie, in: Schweiz. Theol. Umschau, 16e jrg., no 5—6.

Berkouwer heeft respect voor Barths zelfcorrecties, maar zegt erbij: „In dit alles zien we iets van de tragiek van een reactie-theologie" [95]). Er is een ommezwaai, maar terecht zegt Sevenster: of Barth uit deze ommezwaai de volle consekwenties heeft getrokken, is dunkt mij de vraag [96]). Barth erkent nu t.a.v. zijn exegese van Rom. 13 : 11: „wie ich dabei gerade an dem Besonderen dieser Stelle, nämlich an der Teleologie, die sie der Zeit zuschreibt, an ihren Ablauf zu einem wirklichen Ende hin, mit viel Kunst und Beredsamkeit vorbeigegangen bin" [97]). De tijd is niet leeg, maar vol van zin „durch die reale und so tröstliche und gebieterische Gegenwart Gottes" [98]).

Dat is ongetwijfeld een belangrijk winstpunt. „Men zou kunnen zeggen, dat thans de actualiteit niet langer de teleologie absorbeert, maar haar een belangrijke plaats aanwijst" [99]).

Maar er blijven nog vragen. Al zegt Barth, dat hij het *komen* van Gods Rijk niet meer wil verwaarlozen [100]), terecht vraagt Heering t.a.v. Barths uitspraak: „Er *ist* der Alles in Allem seiende" [101]): „Wordt hier het *komen* van Gods Koninkrijk niet uit het oog verloren?" [102]).

De oude aeon is „der Sachbereich" van de oude mens, de toekomende aeon is „der Sachbereich" van de nieuwe mens [103]). Beide aeonen worden hier als gelijktijdig gezien volgens het „simul peccator et justus". Het werkelijk toekomstige van de toekomende aeon kan op deze wijze niet tot zijn recht komen. Deze gelijktijdigheid komt weer neer op tijdloosheid. Het successieve moet verdwijnen voor het „simul". Daarom speelt de gedachte van de twee aeonen bijna geen rol in Barths eschatologie.

Wij komen nu toe aan deel II, 2.

In verband met de verhouding van tijd en eeuwigheid kwamen wij al spoedig na de Reformatie het vraagstuk tegen van Gods *eeuwig* voornemen en de rechtvaardiging in de *tijd*. Bij Barth valt dat vraagstuk op een eigenaardige wijze weg [104]). Hij protesteert tegen het afgodsbeeld van het ‚decretum absolutum" en heft elke problematiek tussen tijd en eeuwigheid op door Christus te tekenen als de verkiezende God en de verkoren mens. „Es ist der vorzeitliche, ewige Wille Gottes kein anderer als der überzeitlich Ewige der sich als solcher in der Zeit selbst enthüllt und in ihr wirksam ist" [105]). Elders geeft Barth op de vraag: „In welchem Verhältnis steht Gottes ewiges Ratschluss zur zeitlichen Wirklichkeit bwz. zu Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft?" het antwoord: „Das Verhältnis zwischen Gottes ewiger Ratschluss und unserer Zeit ist das

---

[95]) Berkouwer, Wereldoorlog en Theologie, 38.
[96]) Sevenster, a.art., 18.
[97]) Barth, a.w., 716.
[98]) id., 719.
[99]) Berkouwer, De Wederkomst van Christus, I, 32.
[100]) Barth, a.w., 716.
[101]) id., 711.
[102]) Heering, a.w., 195.
[103]) Barth, a.w., 706 v.
[104]) cf. Berkouwer, Geloof en rechtvaardiging, 169, en id., De Verkiezing Gods, 178 vv.
[105]) Barth, K.D., II, 2, 170.

der Identität, aber der Identität, wie sie uns erkennbar ist in der Offenbarung" [106]). Wij kunnen op Barths verkiezingsleer hier uiteraard niet nader ingaan, maar het is voor ons wel van belang om te constateren, dat Barth aeterniserende speculaties afwijst, al is het de vraag of hij daarbij niet te kort doet aan wat hij zelf de „Vorzeitlichkeit Gottes" noemt.

Ook in II, 2 wijst hij de gedachte, dat wij in het eeuwige leven vergoddelijkt zouden worden, met beslistheid af. „Es geht um das ewige Leben des Geschöpfs als solchen" [107]). Het gaat er in het geloof om, het eeuwige leven in zijn tijdelijke gestalte te grijpen. „Anders als in dieser Verborgenheit ist uns das ewige Leben jetzt und hier nicht gegenwärtig. Aber eben in dieser Verborgenheit: in unserer Heiligung durch das Gebot, in Gottes Gericht und im Glauben, der zu Gottes Gericht Ja sagt, ist uns das ewige Leben gegenwärtig ... Wir leben jetzt und hier noch nicht das ewige Leben; wir werden aber jetzt und hier schon freigemacht für das ewige Leben" [108]). Komt nu alles in de lucht te hangen? Nee, het nieuwe leven van de heiliging is juist daarom zo verborgen, omdat het „uns so real gegenwärtig"' is: in de Goddelijke realiteit, waarover wij geen beschikking hebben, maar die over *ons* beschikt [109]).

Barths reserves tegenover het nu-reeds-*hebben* van het eeuwige leven hangen nog steeds samen met zijn verzet tegen de houding van hen, die menen erover te kunnen *beschikken* in menselijke eigengerechtigheid. Zijn opvatting, dat de positieve inhoud van de praedestinatie is dat God voor ons het eeuwige leven wil als „Leben als Zeuge der überströmenden Herrlichkeit Gottes" [110]), kan hier niet nader besproken worden, omdat daarvoor een bespreking van zijn verkiezingsleer nodig zou zijn.

In III, 1 komt de onderscheiding weer aan de orde tussen scheppingstijd, verloren tijd en genade-tijd [111]). „Die den Menschen im Blick auf ihre Geschichte gewährte endliche Zeit hat und bekommt tatsächlich ein Ende" [112]).

Maar het uitvoerigst komt zijn tijds-opvatting ter sprake in III, 2. Wij geven een beknopt overzicht over zijn beschouwing over „Der Mensch in seiner Zeit".

„Auch der ewige Gott lebt nicht zeitlos, sondern höchst zeitlich, sofern eben seine Ewigkeit die eigentliche Zeitlichkeit und so der Ursprung aller Zeit ist." Maar in deze *ongeschapen* eeuwigheid zijn toen, nu en later *„ineinander"*, en zo kan de mens (schepsel!) niet leven [113]). *Jezus is in de tijd:* „... es ist beachtlich, wie man im synoptischen Bericht über den eigentlichen Passionstag so etwas wie ein gewaltiges Uhrwerk schlagen zu hören meint" (het kraaien van een haan, morgen, 3e ure, 6e, 9e, avond). Centraal is de *Opstanding*. Men kan zich desnoods een N.T. met *alleen* de Paasgeschiedenis voorstellen, maar

---

106) id., Gottes Gnadenwahl, 1936, 45.
107) id., K.D., II, 2, 641.
108) id., 866.
109) id., 870.
110) id., 185.
111) id., K.D., III, 1, 77 vv.
112) id., 187.
113) id., III, 2, 525.

niet een N.T. *zonder* Paasgeschiedenis [114]). „Von dem in der Philosophie so mannigfach vertretenen Theorem, dass die Zeit gar nicht wirklich sondern eine blosse Anschauungsform, Idee oder Einbilding sei, werden wir im Blick darauf, dass Gott selbst sich einmal Zeit genommen und also die Zeit als *wirklich* behandelt hat, endgültig Abschied nehmen müssen." We mogen geen tijdsbegrippen hebben die de schijn wekken dat er zo iets als een god Chronos zou bestaan. De tijd heeft zijn zin niet in zichzelf, maar wordt gerelativeerd door die ene tijd van Deus praesens, hoewel niet „aufgehoben im Sinn von „beseitigt". Auch ihr Ende — sie wird einmal zu Ende sein, wie sie einmal angefangen hat! — wird nicht bedeuten, dass sie beseitigt werden wird" [115]). Dan schrijft hij over καιροι en πλήρωμα τοῦ χρόνου. „Nun kann man sie (die Zeit) nicht mehr anders sehen und verstehen denn als die hier, in dieser besonderen Zeit, *erfüllte* Zeit" [116]). „Dass im Lebenstag Jesu die Zeit erfüllt wurde, bedeutet, dass die Zeit *vorher* diesem Tag *entgegen* eilte, die Zeit *nachher* von diesem Tage herkommt." Antidocetisch stelt hij vast: Het was een tijd als alle andere tijden, maar: toch ook anders dan alle andere; hij is als tijd van een mens tegelijk Gods tijd, eeuwige tijd. „Ich bin, der da ist, war und kommt" heisst: Ich bin *zugleich* das Alles." Zijn gisteren is heden. Niet de mensen zijn met Jezus gelijktijdig, maar Hij is het met hén. Zijn zijn in de tijd is ook een zijn in het *verleden:* bijv. „et incarnatus est" — perfectum! De mens Jezus is *geweest:* van Bethlehem naar Golgotha —; in de verwachting van Israël; de tijd van de Schepping was zijn tijd; in het raadsbesluit van God vóór alle tijd.

Zijn zijn in de tijd is ook een zijn in de *toekomst.* Wij hebben *geloof* aan Hem die was, *liefde* voor Hem die is, *hoop* op Hem die komt.

Volharden is Hem altijd *spoedig* verwachten [117]). Bij de mens an sich is het heel anders dan bij Jezus: het heden is de schrede uit het donker in het donker. „Wir haben gerade in der Gegenwart, wo wir sie am sichsersten zu haben meinen — keine Zeit." In dit verband zegt hij: de tijd is oneindig — oneindig de afgrond van het verleden, de toekomst, en het heden: „die Flucht die zugleich Jagd, die Jagd die zugleich Flucht ist"; maar wij hebben met Jezus te doen...

„Was soll das heissen, wenn wir den Satz, dass wir Zeit *haben,* schliesslich doch nur in der Form des entgegengesetzten Satzes entfalten können: dass wir *nicht,* dass wir faktisch *nie* Zeit haben, Vergangenheit, nicht mehr, Zukunft noch nicht und Gegenwart erst recht nicht, weil sie nur der Schritt aus jenem in dieses Dunkel ist?" Dit is niet te verklaren uit de tegenstelling Schepper—schepsel, tijd—eeuwigheid. De mens doet allerlei pogingen om „das beunruhigende Bild des menschlichen Seins in der Zeit so oder so *umzudeuten.*" Bijv.: in het ogenblik zijn wij eeuwig. „Die Ungeheuerlichkeit das allgemeinen menschlichen Seins in der Zeit (ist) in ihm (Jesus) *überwunden.*" Wij zijn onrustig tegenover deze Ungeheuerlichkeit omdat *God* hier

114) id., 529—531.
115) id., 546 v.
116) id., 551.
117) id., 554—590.

onrustig is. God wordt in Jezus „zeitlich": „aber nun eben so zeitlich, wie es ihm, Gott, dem Schöpfer angemessen und entsprechend ist: zeitlich in der Einheit und in Entsprechung zu seiner Ewigkeit. Was kann das aber heissen, wenn nicht: so zeitlich, wie es auch dem *Menschen* als seinem *Geschöpf* entspricht — zeitlich in der *ursprünglicher,* in der durch die Sünde nicht verkehrten und verwüsteten, in der *natürlichen* Gestalt des Seins des Menschen in der Zeit. Dass Jezus der Herr der Zeit ist: der da ist, war und kommt, das hat und behält er freilich für sich." Maar ... „weil wir Menschen die sind, die Gott in diesem Einen von Ewigkeit her geliebt hat, darum stellt Gott unser Sein in der Zeit in das Licht und unter die Verheissung des in diesem Einen verwirklichten echten und rechten Seins in der Zeit... Die Existenz des Menschen *Jesus* in der Zeit verbürgt uns, dass die *Zeit* als Existenzform jedenfalls des Menschen von *Gott* gewollt und geschaffen, von *Gott* dem Menschen *gegeben* und also wirklich ist... Mensch sein heisst in der Zeit sein... Der Mensch ist nur, in dem er in seiner Zeit ist. Er wird auch im ewigen Leben in seiner Zeit sein: er wird nämlich der sein, der er dann, wenn keine Zeit, sondern nur noch Gottes Ewigkeit sein wird, endgültig geborgen in Gott, in seiner Zeit gewesen sein wird. Wie er die Seele seines Leibes ist, so ist er in seiner Zeit. Man könnte geradezu sagen: seine Zeit ist er selber in der Folge seiner Lebensakte, und er selbst ist seine in der Folge seiner Lebensakte sich erfüllende Zeit. So eng ist die Beziehung zwischen dem wirklichen Sein des Menschen und der wirklichen Zeit, in der er ist... Jede Abstraktion wäre hier so nichtig wie die zwischen Seele und Leib" [118]). „Zeit ist *nicht Ewigkeit.* Ewigkeit ist freilich nicht zeitlos, denn sie ist das Miteinander und Ineinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. So ist sie der Raum des eigenen Lebens Gottes... So wie die Zeit der Raum unseres, des menschlichen Lebens ist: der Raum, in welchem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine Folge bilden. Die Ewigkeit ist nicht geschaffen."

De tijd is „die Gestalt der Gnade, in der Gott uns begegnen will. Es hängt Alles daran, dass die Zeit eben *dazu* von Gott gewollt und geschaffen ist" [119]).

Nu geeft Barth een tweede *analyse van ons zijn in de tijd,* tegengesteld aan de eerste (over de Ungeheuerlichkeit).

„In der Zeit sein, jetzt sein, heisst für uns: *unter und mit Gott sein"* [120]).

Nu beschrijft hij op vele bladzijden, dat dit ook zo is met het verleden en de toekomst. „Till Eulenspiegel hatte vieleicht gar nicht so Unrecht, wenn er so bekümmert bergab, so vergnügt bergauf ging." Ons heden is vol toekomst! [121]).

„Wir begannen mit einer Analyse der Zeit in jener uns nur zu bekannten verdrehten und finsteren *Erscheinung,* bei der wir zuletzt nur noch Hölderlin zitieren konnten. Wir schritten von da zu der Analyse der Zeit in der *Wirklichkeit,* in der sie uns als die uns von Gott gegebene Zeit sichtbar werden

---

118) id., 619—629.
119) id., 635—636.
120) id., 639.
121) id., 654.

kann" [122]). Het gaat hier achtereenvolgens over: 1. Jezus, der Herr der Zeit; 2. Die gegebene Zeit; 3. Die befristete Zeit; 4. Die anfangende Zeit; 5. Die endende Zeit.

„Seine (van de mens) Zeit ist die *Frist,* d. h. der *beschränkte* Raum, den er zu diesem Vollzug (seines Lebens) braucht . . . Gott lebt auch in seiner Zeit. Aber seine Zeit ist die Ewigkeit, die keine Frist hat, keine Ränder, kein anderes Mass als das, das er sich selber ist. Ewigkeit ist nicht anfangs- und endlose Zeit. Zeit ist ja die Daseinsform des Geschöpfs. Gott lebt aber nicht in einer idealisierten Daseinsform des Geschöpfs. In seiner Ewigkeit ist er Anfang und Mitte und Ende. Er ist also nicht ohne das Alles. Das wäre die andere falsche Definition der Ewigkeit. Sie ist nicht Zeitlosigkeit. Sie ist vielmehr Anfang, Mitte und Ende in Fülle, indem sie das Alles zugleich ist."

God is God, de mens is mens, ieder het zijne; maar omdat wij met God in betrekking staan, zijn wij daarmee alleen nog niet tevreden; wij verlangen naar duur. Omdat de mens met „befristeten Zeit" niet tevreden is, wil hij een *oneindige tijd:* „es ist der Ausdruck der grenzenlosen Verlegenheit, in die sich der Mensch ohne Gott durch die Frage nach der Wirklichkeit seines Seins in der Gegenwart, in der Vergangenheit, in der Zukunft gestürtzt sieht." Maar is een oneindig quantum van menselijk leven garantie dat dat leven zijn bestemming bereikt? 't Is in orde dat wij daarvoor een lang leven willen hebben, maar dat is niet altijd durend. „Uw genade is beter dan het leven," Ps. 63. Een oneindig leven zou zelfs slechter zijn: altijd op weg blijven, *nooit* het doel bereiken. „Ein Leben als immerwährender Prozess und der entsprechende Raum dazu ist also das Letzte, nach dem der der Menschlichkeit seines Lebens sich bewusste Mensch begehren kan." Maar het eigenlijke antwoord op de vraag is pas: „befristete Zeit" is positief goed, *niet* twee rotswanden en een kloof, *maar* beschermende muren van een woon- en werkruimte. Alleen in „befristete Zeit" kan *God ons ontmoeten.* „Eben Schranke heisst doch im geschöpflichen Raum *Umriss;* eben Grenze heisst doch hier *Bestimmtheit.* Der Mensch wäre nicht *Dieser,* jetzt und hier, so und so beschaffen, das konkrete *Subjekt* dieser und dieser Geschichte, wenn sein Leben nicht Umriss und Bestimmtheit hätte . . . War nicht auch das Leben des Menschen Jesus ein beschränktes Leben in einer begrenzten Zeit?" En juist die begrensde tijd was *„als solche die erfüllte Zeit".* Het O.T. antwoord op de vraag: waar komt het natuurlijk menselijk leven *vandaan?* (begin van de tijd) is de vrijheid te zegenen en een zegen te ontvangen, van vader op zoon. In het N.T. komt i.p.v. die zegen de doop: de christen is *„unmittelbar zu Jesus Christus"* [123]) (volgt niet een rij van voorvaders na, maar Christus). Hierop sluit Barths beschouwing aan over *„die endende Zeit".*

Deut. 30: „leven en dood heb ik U voorgelegd, zegen en vloek" betekent niet dat de dood-an-sich een *vloek* is, want leven op zichzelf is nog geen *zegen.*

„Der Tod, wie er uns Menschen *faktisch* begegnet, ist das *Zeichen* des *Gerichtes* Gottes über uns. Weniger als das darf man nicht sagen Mehr als

---

[122]) id., 667.
[123]) id., 672—712.

das sollte man freilich auch nicht sagen wollen... Gibt es hier etwas Natürliches, gehört es in irgend einem Sinn zu der von Gott gesetzten Geschöpflichkeit des Menschen, dass seine Zeit endlich ist, is also Sterben doch nicht an sich und als solches Fluch und Elend, so ist das, was es an sich und als solches ist, für uns jedenfalls tief, und zwar für uns unerreichbar tief verborgen unter der Unnatur, ja Widernatur, in der es jetzt über uns kommt... Die Endlichkeit des menschlichen Daseins steht faktisch im Schatten seiner Schuldhaftigkeit." Eigenlijk vrezen wij niet de dood, maar God. Maar: God is genadig — niet abstract, doch: in Christus is God de grens van de ons *begrenzende* dood. Zijn er na het sterven nog „Neuanfänge, Entwicklungen"? De kruisdood van Jezus is het *einde* van de tijd, de opstanding leidt de *laatste* dag in, de wederkomst is het einde van de laatste dag, het einde van de eindtijd. Dan is God alles in allen: „Dass mit diesem Ende der Endzeit ein geschichtliches und also zeitliches Ereignis gemeint ist, ist klar. Es ist aber (entsprechend dem Ereignis der Schöpfung in einer Gegenwart ohne Vorher) *dieses* Ereignis: das Ereignis einer *Gegenwart ohne Nachher,* in welchem als ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ nicht irgend eine weitere Mitteilung oder Verheissung weiteren Geschehens erfolgt, sondern in welchem die „letzte Posaune" geblasen wird. Dann, in diesem Zeitpunkt sondergleichen, in welchem das Geheimnis von Golgotha, wie es im Geschehen der 40 Tage angezeigt war, *enthüllt,* werden wird, ... eben dann wird es sein *müssen* (δεῖ), dass dieses *Verwesliche* Unverweslichkeit, *dieses Sterbliche* Unsterblichkeit anziehen wird. In *dem* „Dann" wird das geschehen, dem ein weiteres *nicht* folgen wird, weil dann, nachher, „keine Zeit mehr sein wird" (Apok. 10, 6). Nicht ein in irgend eine unendliche Zukunft hinein fortgesetztes und in dieser Zukunft irgendwie verändertes Leben ist das, was de n.t. Hoffnung jenseits des menschlichen Sterbens erwartet, sondern die „Verewigung" gerade dieses unseres *endenden* Lebens: dass es, dieses verwesliche und sterbliche Leben *als solches* seines Charakters als „Fleisch und Blut", der Hülle der φθορά entkleidet werde (Kor. 15, 50), Unverweslichkeit und Unsterblichkeit „anziehe"..." [124]). „Indem es auf Grund der freien Gnade Gottes in Jezus Christus... nicht so sein *muss,* dass unser Ende unser Todesgericht ist, kann man auch im Blick auf uns andere Menschen *nicht* von einer anthropologischen *Notwendigkeit* jener Identität reden. Sie könnte auch fehlen, ohne dass wir deshalb weniger wahre, natürliche Menschen wären... Dass unser Sein in der Zeit ein *endliches* ist, das kann doch offenbar auch etwas *Anderes* bedeuten, als dass wir unter Gottes Zorn stehen." Jezus heeft de dood van een vervloekte *gekozen,* maar *moest* kunnen sterven om dit te *kunnen* doen.

Wij moeten dus eindig zijn om met Hem op één bodem te kunnen staan. Sterven is dus even *natuurlijk* als geboren worden. Een Bijbels bewijs? „Es liegt in der Natur der Sache", — dat wij hier „mit einer schmaleren Linie begnügen müssen"(!). De Bijbel ziet de dood meestal als een vloek, maar spreekt toch ook over mensen die graag sterven, oud en der dagen zat.

Het kan zijn dat Gods *goedheid* de weg naar de boom des levens verspert.

---

[124]) id., 714—760.

En: Henoch en Elia laten zien hoe het einde *zelf* geen symptoom van „Unordnung" maar van „Ordnung" is [125]).

In dit alles komt zo'n complex van vragen naar voren dat wij beter éérst een overzicht over de volgende delen kunnen geven, voordat wij bovenstaande beschouwing nader bespreken. Het is nu duidelijk geworden, wáár het eigenlijke punt ligt, dat in verband met Barths visie op het eeuwige leven de meeste aandacht verdient. We kunnen allerlei randkwesties laten rusten en ons concentreren op de „begrenzing" en de „vereeuwiging". Omdat deze onderwerpen ook in de latere delen naar voren komen, stellen wij die eerst aan de orde.

In III, 3 bespreekt Barth de onderhouding. In verband daarmee schrijft hij, dat de geschiedenis der schepping tot haar einde en doel zal komen, als Christus geopenbaard zal zijn. „Was im Lauf dieser Geschichte so fort und fort Ereignis wurde, das wird dann im Ganzen als Zusammenfassung aller jener einzelnen Ereignissen geschehen und definitiv werden: das zeitliche Ende des Geschöpfes, jenseits dessen es nicht mehr da sein wird" [126]).

Ook de tijd als bestaansvorm zal er dan niet meer zijn. Maar de onderhouding van het schepsel door God is daarmee niet ten einde. Reeds vóór de schepping ging de trouw van God uit naar het schepsel, en zo blijft deze trouw naar het schepsel toegewend, ook als het er niet meer zijn zal. Maar: „Ewige Erhaltung heisst nicht, dass ihm nun doch eine Fortsetzung bevorstehe." Eeuwige onderhouding betekent: als eens alles gewéést zal zijn, dan zal dit in deze totaliteit van zijn tijdelijke duur „vor ihm und ihm gegenwärtig und eben so *ewig erhalten* sein: durchschaut in seiner Grössen und Niedrigkeit, *gerichtet* nach seinem Recht und Unrecht, Wert und Unwert in seinen Augen, aber auch offenbar in seinem Anteil an seiner *Liebe,* die er auch ihm zugewendet." De mens is een stofje, maar „keine seiner Schranken bedeutet seine Vernichtung, weil Gott es ja eben in diesen seinen Schranken erhält" [127]). Onder de elementen die als tekenen heenwijzen naar het feit dat God de wereld regeert, noemt Barth in zijn beschouwing over de Voorzienigheid ook de begrenzing van ons menselijk leven [128]). „Die ewige Einzigkeit Gottes spiegelt sich in der kleinen, geschöpflichen Einmaligkeit seines (van de mens) einmal anfangenden und endenden Lebens." Als onze geschiedenis oneindig was, was het geen geschiedenis [129]).

In III, 4 schrijft hij, dat de mens een wisseling van momenten doorloopt en „mit sich selber identisch" blijft: ons leven is tijdelijk, „geschöpflich", niet *vrij* zoals het eeuwige leven van God. Het kan slechts geleefd worden, omdat het leven van God als het eigenlijke leven erachter staat [130]). —

---

125) id., 767—775.
126) id., K.D. III, 3, 99.
127) id., 100 v.
128) id., 256.
129) id., 263.
130) id., K.D. III, 4, 372 v.

Opnieuw treft ons de onderscheiding eigenlijk-oneigenlijk. Ook de „begrenzing" komt in dit deel ter sprake. „Beschränkung als göttliche Verfügung heisst Umschreibung, Abgrenzung und insofern *Bestimmung*. Unbestimmt und also unbeschränkt ist nur das Nichtige" [131]). De „Grundbeschränkung" is: dat ons leven „zeitlich *befristet*" is [132]). Het gaat er om dat de mens in zijn getermijnde tijd „seine einmalige Gelegenheit" heeft: er is geen tijd te verliezen. Dat er tussen Opstanding en Parousie een „korte tijd" ligt, slaat niet op het aantal jaren, maar op het *karakter* van deze tijd [133]).

In IV, 1 komt opnieuw het eeuwige leven ter sprake. „Gott allein lebt „ewiges Leben". Soll der Mensch es auch haben, dann kann er das nur daraufhin, dass Gott es gemeinschaftlich mit ihm leben will." De mens blijft schepsel, daarom kan men het beste zeggen: eeuwig leven is God *dienen* [134]).

Dit eeuwige leven is niet gegeven met het geschapen zijn. „Heil, Erfüllung, volkommenes Sein hiesse — und das ist es, was das geschaffene Sein nicht in sich selber hat — ein Sein in der Teilnahme am Sein Gottes, von dem es her, zu dem es hin ist: nicht ein vergöttliches, wohl aber ein in Gott geborgenes — in diesem (Gott selbst gegenüber distanzierten, sekundären) Sinn ein *ewiges* Sein" [135]). „*Ewiges Leben* als Bestand des Menschen in der Gemeinschaft mit Gott selbst, im *consortium divinitatis,* ist ihm ja damit, dass er Gottes *Geschöpf* ist, keineswegs zugesichert" [136]). Daarom moet Jezus komen, — dus niet alleen met het oog op de zonde. Jezus vervult Gods „Bundeswille". „Er tut es angesichts der menschlichen Sünde, als deren Überwinder ... Es ist aber vor Allem auch Gottes, durch jenen Zwischenfall gestörte, aber nicht unterbrochene *Aktion* (geen reactie!), die er dadurch zu ihrem Ziele führt. Er vollzieht und offenbart gerade damit auch Gottes Ur- und Grundwillen, Gottes erste Tat, seinen ursprünglichen *Bund* mit dem Menschen" [137]). „Was in ihm (Jezus) geschieht, das ist vielmehr auch abgesehen von Gottes Gegensatz zu des Menschen Sünde die Ausführung, nämlich die Besiegelung und die Offenbarung, des Urphänomen des positiven Willens Gottes in seinem Verhältniss zum Menschen" [138]). Wat er in Jezus geschiedt, is niet in tegenspraak met Gods eeuwigheid. „Es ist gerade seine *Ewigkeit,* in der er selbst die wahre Zeit und der Herr und Schöpfer aller Zeit ist, die darin offenbar wird, dass er in unserer Zeit, obwohl sie gekenn zeichnet ist als unsere Sünden- und Todeszeit, eingehen und in ihr selbst zeitlich sein kann: ohne aufzuhören, ewig zu sein, vielmehr fähig, als der Ewige in der Zeit zu sein" [139]). „Die is en die was en die komt" is een drievoudig getuigenis van Hem als Heer van de tijd en niet zoiets als een analyse van het tijdsbegrip [140]). Maar voor ons is het wel

[131]) id., 651.
[132]) id., 653.
[133]) id., 668.
[134]) id., K.D. IV, 1, 121 v.
[135]) id., 7.
[136]) id., 77.
[137]) id., 37.
[138]) id., 49.
[139]) id., 205.
[140]) id., 357.

een tijd-probleem: hoe kan wat eenmaal gebeurd is, *voor ons* gebeurd zijn, die er niet bij waren? [141]). Eigenlijk moet de vraag zijn: hoe kan er naast Jezus Christus nog tijd en ruimte *voor ons* overblijven? [142]). De tijd had kunnen eindigen met Pasen, — maar als dat gebeurd was, had God dus geen menselijk antwoord er op verwacht [143]). Wij moeten niet zeggen dat de tijd verder ging, maar: „eine *weitere*, eine *neue* Zeit brach an". De eindtijd, waarin wij nu leven, heeft het einde *vóór* zich en *achter* zich [144]). Vóór zich heeft hij het „Ende und Ziel aller Zeit", de „Anbruch des Jenseits aller menschlichen Geschichte". Wat dan als allen aangaand ook voor allen openbaar zal zijn, is voor de gemeente nu al openbaar in het geloof.

De gemeente existeert eschatologisch [145]). „Es wird sein ewiges Leben in der Enthüllung der Rechtfertigung eben dieses seines *diesseitigen* Lebens bestehen. Es wird sein: dieses sein diesseitig zeitliches Leben selbst in der ihm in Gottes Gericht und Urteil schon zugesprochenen *Neuheit,* in der ihm durch Gottes Freispruch schon verliehenen gerechten Gestalt . . . Es wird *reine* Gegenwart sein . . . Die „Erbschaft" ist eben die Gegenwart des ewigen Lebens, die das *Verborgene* jeder zeitlichen Gegenwart ist, in der er sich in jenem Übergang befindet" [146]).

In IV, 2 onderstreept hij dat met Jezus de nieuwe aeon gekomen is: Johannes de Doper deed nog geen wonderen, maar Jezus wel [147]). En weer klinkt het thema van de vereeuwiging: „Das ewige Leben ist dieses ihr menschliches Leben, aber dieses geborgen und herrlich bei Gott, dieses als ihr wirkliches und wahres Leben" [148]).

In IV, 3 zegt hij duidelijk, wat hij er onder verstaat, als hij het leven van Jezus Christus eeuwig leven noemt: „die Differenzen zwischen dem, was wir Vergangenheit, was wir Gegenwart, was wir Zukunft nennen, zwar nicht auslöschendes, aber integrierendes und insofern überwindendes Leben" [149]). Het gaat in dit deel ook weer over de zin van de tussentijd. Na Pasen blijft er nog *tijd,* om ons de gelegenheid te geven vrijwillig in Gods dienst te treden [150]), *tijd* voor de gemeente om het Woord te verkondigen en voor de wereld om het Woord te vernemen [151]). De nieuwe aeon is niet een idee (tegenover de werkelijkheid van de oude), maar veelmeer de *enige* die werkelijk mag heten [152]). Het Paasgebeuren is oorspronkelijk, het eerste eschatologische gebeuren; het stempelt de overige tijd tot eindtijd. Er zijn drie vormen van het parousie-gebeuren: de opstanding, de uitstorting van de H. Geest en de weder-

---

[141]) id., 315.
[142]) id., 323.
[143]) id., 822.
[144]) id., 820 v.
[145]) id., 739.
[146]) id., 673 v.
[147]) id., K.D. IV, 2, 243.
[148]) id., 795.
[149]) id., K.D. IV, 3, 47 v.
[150]) id., 383 v.
[151]) id., 817.
[152]) id., 282.

komst, — alle drie eschatologisch [153]). Wij moeten *niet* uit de tijd naar een tijdloos Jenseits vluchten. „Alle Zeit ist potentiell Gnadenzeit, alle Geschichte potentiell Heilsgeschichte" [154]). *Primair* wordt onze tijd bepaald door wat Jezus Christus *reeds* betekent, en niet door het uitblijven van de parousie. Pas in verband met het „reeds" mogen wij spreken over het „nog niet" [155]). Hier ligt een aanknopingspunt tussen Barth en Cullmann als scherpe bestrijders van de consekwente eschatologie. Barth zegt: omdat Christus nog niet Zijn laatste woord gesproken heeft, daarom kan ons bestaan nog niet „am Ziel" zijn en gaan wij ook een *toekomst* tegemoet [156]). In de laatste „Jahrzehnte" werd alles „unverfugbar" en dus „eschatologisch', en de *hoop* als bijzondere dimensie van de christelijke existentie verdween. Wij moeten uit de *pan-eschatologische droom* ontwaken en weer oog krijgen voor de *ene* betrekking van de christen op de *ene* God in de *ene* Christus in haar „Differenzierung"; geloof, hoop en liefde zijn *niet* identiek al zijn ze ook niet te scheiden [157]).

Met Christus komt het einde van alle tijd, dingen, mensen, maar ook „ihr wahrer Anfang in ihrer Wiederherstellung' [158]). Wij verwachten niet het „Ende an sich und als solches"; ons einde is de „vollendete Offenbarung Jesu Christi". Wij worden gered door *vuur* heen, maar ook door dit vuur *heen,* als degenen die wij waren in Gods ogen (niet in onze ogen) [159]). Dit sterfelijke zal onsterfelijkheid aandoen; wij kunnen dus *nu al* de Heer dienen. Het gaat niet om „Aufhebung": „als ob es nicht eben sein Dienst in dieser Zeit wäre, um dessen Erhebung in das ewige Licht es sich dereinst handeln wird!" Deze tijd *zelf* is daardoor „mit-bestimmt dass sie ihm (de dag der verlossing) als ihrem Ziel und Ende *entgegen* geht." Wij mogen nu al verwachten op „Anzeichen des Letzten" te stoten. „Gerade weil und in dem er (de christen) auf das Ewige und Endgültige hofft, hofft er auch auf Zeitliches und Vorläufiges" [160]).

Van groot belang zijn de 40 dagen na de opstanding: dat Christus „in jenen Tagen als Mensch unter den Menschen zeitliches Leben als ewiges, diesseitiges als jenseitiges, sterbliches als unsterbliches, menschliches als göttliches Leben nicht nur *gelebt* (das tat er ja schon als der zuvor Gekommene), sondern *offenbar* gemacht, wenn er also in dieser Gestalt sichtbar, hörbar, betastbar im Raum und in der Zeit gehebt hat," dat betekent: in het Paasgebeuren als de verschijning van de mens Jezus in de heerlijkheid Gods „ist der Welt dies widerfahren, dass ihr ihre Zukunft, ihr Ziel und Ende als die in ihm mit Gott versöhnte Welt, ihre *Heilszukunft* also, unmittelbar d.h. als ein neues, aber wie alle andern konkret reales Element ihres eigenen Daseins *gegenwärtig* wurde." God geeft de wereld „*Erlösung* als Verewigung ihres zeitlichen, als Verjenseitigung ihres diesseitigen Lebens, als Überkleidung ihres ver-

---

153) id., 341.
154) id., 575.
155) id., 1037.
156) id., 1038.
157) id., 1047.
158) id., 1062.
159) id., 1064 v.
160) id., 1076 v.

gänglichen Wesens mit Unvergänglichkeit, ihrer Menschlichkeit mit seiner, der göttlichen Herrlichkeit, *Vollendung* seiner Schöpfung durch die *neue* Schöpfung ihrer Gestalt" [161]). Alles blijkt vast te zitten op het begrip „vereeuwiging". Wij zullen dus vooral moeten nagaan, wat Barth dáár mee bedoelt en of deze vereeuwigings-gedachte steun vindt in de Bijbel.

Nu wij na dit overzicht over de laatste periode van Barth moeten komen tot een beoordeling, is het nodig enige opmerkingen vóóraf te maken. In de eerste plaats: het is duidelijk dat in een studie, die niet alleen Barth behandelt, nooit volledig aan Barth recht gedaan kan worden. Wij moeten ons tot enkele hoofdlijnen beperken.

In de tweede plaats: wij moeten er rekening mee houden, dat het theologisch denken van Barth een zeer beweeglijk en daarom telkens weer verrássend denken is.

In de derde plaats moeten wij niet vergeten, dat hij hier nog niet toe is aan zijn eigenlijke eschatologie, bezien vanuit de „Erlösung". Hij spreekt in zijn antropologie op een *bepaalde* manier, *omdat* hij in zijn *antropologie* spreekt (bijvoorbeeld: hoe het gesteld is met het subjectieve geloof van de mens, komt *hier* niet aan de orde, zonder dat dit betekent dat dit voor hem niet meetelt).

In de vierde plaats: het is Barth er steeds weer om begonnen, dat de mens door het geloof *niet* God-menselijk, maar écht méns wordt; hij staat radicaal tegenover de oosterse ortodoxie die het eeuwige leven als theosis ziet. Hij erkent ten volle dat de structuur van het mens-zijn ook door de zonde niet verloren is gegaan [162]). Het is hem in zijn antropologie te doen om het feit dat de verzoening de schepping redt en handhaaft, dat het evangelie niet als een „Fremdkörper" in de schepping komt [163]).

In de vijfde plaats: de probleemstellingen van Barth zijn tot stand gekomen en zijn schema's zijn te verklaren *vanuit de existentialiteit van de genade.* Het is de verdienste van M. P. v. Dijk, dat hij in 1952 daarop met alle nadruk gewezen en daarbij allerlei onjuiste beschuldigingen tegen Barth ontzenuwd heeft. Hij toont aan, dat openbaring voor Barth existentiëel zijn betekent een zijn dat God nooit uit handen geeft, maar dat altijd Gods eigen zijn blijft. De mens geeft antwoord in zijn existentie, in zijn betrokkenheid op de genade, terwijl deze existentie als daad, beweging, keuze en handeling boven zijn toestand en aanleg zweeft [164]). Het gaat bij Barth niet zonder meer om de crisis der eeuwigheid, die over al het tijdelijke gaat, maar om de crisis der *genade,* die als vrije genade veroordeelt wat zij in diezelfde genade aanneemt. Het aangenomene heeft niet verdiend aangenomen te zijn: dat is de crisis of het neen of het gericht van de genade [165]).

Na deze opmerkingen-vooraf bespreken wij nu achtereenvolgens Barths

---

161) id., 362 v.
162) cf. Van Niftrik, Zie de mens! 1951, 64.
163) cf. id., 508.
164) M. P. van Dijk, Existentie en Genade, 1952, 15.
165) id., 35.

beschouwingen over de *tijd,* over de *begrenzing* en over de *vereeuwiging.*

Wat zijn tijds-opvatting betreft, kunnen wij samenvattend zeggen, dat volgens Barth Gods eeuwigheid de *eigenlijke tijd* is, waarbij verleden, heden en toekomst elkaar wederkerig doordringen, dat de tijd *in oneigenlijke zin,* waarin verleden, heden en toekomst na elkaar komen, de bij de menselijke existentie behorende *geschapen* tijd is, die er nu niet meer is, omdat de van God afgevallen mens leeft in de *vervallen* tijd, waarin elk nieuw heden onherroepelijk aan het verleden wordt prijsgegeven, zodat verleden, heden en toekomst uit elkaar geslagen zijn en elkaar aflossen, — en dat de tijd van Jezus de echte tijd is, de *openbaringstijd* die ons toont wat de oorspronkelijke scheppingstijd geweest is, hoe onze vervallen tijd in Hem overwonnen is en hoe wij mogen hopen op het deelhebben aan Gods eeuwige tijd in het eeuwige leven, waarin de tijd in de eeuwigheid geborgen zal zijn.

Op deze beschouwing is van verschillende kanten kritiek gekomen. Wij noemen twee critici die de roos raken: Spier en Runia [166]). Spier wijst op de nauwe relatie tussen tijd en mens, waardoor de kosmische betekenis van de tijd niet meer tot haar recht kan komen, — op het onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke tijd, — op de tijdsverhouding tussen ons heden en onze toekomst, waarbij ons zijn in het heden wordt getekend als een projecteren van onszelf in de toekomst, — drie elementen die hem terecht doen spreken over Barths synthese-standpunt (t.a.v. Heidegger en de christelijke geloofsschat). Dan wijst Spier op het feit dat Barth, doordat hij zijn antropologie oriënteert aan de christologie en de schepping slechts wil kennen uit de verlossing, God algemene openbaring ontkent, zodat, wat wij uit de kosmos bij het licht van de Schrift aangaande de tijd leren, van geen waarde is. Verder zegt Spier, dat Barth de tijd definieert als een reële vorm waardoor de wereld tot ruimte voor Gods vrije daden en onze reacties wordt, maar dat alle vormen in de tijd zijn, zodat de tijd iets fundamentelers is dan een vorm en zó kosmisch alomvattend dat hij aan alle begripsbepaling ontsnapt. „Wanneer de wereld door de tijd gemaakt zou worden tot een ruimte voor Gods vrije daden, *dan moet de tijd aan Gods scheppingsdaad voorafgaan* en kan hijzelf niets creatuurlijks zijn." Spier wijst er daarna op, dat eeuwigheid en tijd door Barth onder dezelfde tijdsnoemer gebracht worden, — dat het heden voor hem geen tijd is, maar een grens die geen duur of successie heeft („een atomistische tijdsconceptie, die aan de werkelijkheid van de tijdsbeleving van het heden geen recht doet, omdat het beleefde „nu" een zekere tijdelijke *uitgebreid*heid toont, die de continuïteit van de subjectieve tijdsduur waarborgt") — dat Barth doet alsof de *structuur* van de scheppingstijd door de zonde zou zijn veranderd, terwijl de Bijbel laat zien hoe *niet* de structuur van het geschapene, maar de religieuze verhouding van de mens tot God door de zonde gewijzigd is, — dat Jezus wel de Heer van onze tijd is, maar *niet* omdat Hij een betere tijd deelachtig is dan onze vervallen tijd en bovendien in de

---

166) Het proefschrift van B. J. Engelbrecht, Die tydsstruktuur in die gedagtekompleks Hegel-Kierkegaard-Barth, 1949, geeft een helder overzicht over de tijdsstructuur in het denken van Barth. Hij zegt wel dat God onze tijd begrenst, id., 83, maar gaat op de kwestie van de „vereeuwiging" niet in.

tijd van God existeert, *maar* omdat aan Hem alle macht, dus ook alle macht over de kosmische tijd, gegeven is na Zijn opstanding, — en dat volgens Barth er voor de mens na zijn dood geen tijd meer is, zodat uiteindelijk het onderscheid tussen tijd en eeuwigheid wordt opgeheven [167]). Deze kritiek van Spier is ter snede. Hij noemt niet voor niets de naam van Heidegger. Van Niftrik wijst erop, dat voor Heidegger de tijd niet wèrkelijk is, maar eigenlijk slechts de belèving van onze existentie, terwijl voor Barth de tijd wél werkelijk is, — en dat bij de existentialisten tijd en *dood* in nauw verband met elkaar staan, terwijl bij Barth Gods eeuwigheid onze tijd fundeert [168]). Inderdaad zijn dit diepgaande verschillen. Maar het is niet te loochenen, dat er invloed van Heidegger te bespeuren valt bij de drie door Spier aangewezen punten in Barths gedachtengang. De tijd is voor Barth niet in *die* zin werkelijk, dat de onderscheiding tussen eigenlijke en oneigenlijke tijd voor hem zinloos zou worden. En Gods eeuwigheid fundeert onze tijd bij hem niet op zo'n wijze, dat er geen verband tussen tijd en dood zou zijn.

De tweede criticus, die wij willen noemen, is Runia. Deze wil spreken over „de tijd, zoals die door God geschapen is; de tijd, zoals die na de zondeval door de zondige mens beleefd wordt; en de tijd, zoals die door God in Jezus Christus aangenomen wordt," maar „het gaat dan alle drie keren over dezelfde tijd, maar telkens onder een ander aspect bezien" [169]). De tijd die goed was, is z. i. na de val een oordeel geworden, maar bleef *dezelfde* tijd [170]). Wanneer het zo omschreven wordt (de tijd *was* een zegen zonder meer, en *is* een oordeel), kan men zich afvragen of er dan nog wel over *„dezelfde* tijd" gesproken kan worden. Wij moeten er rekening mee houden, dat de zondige mens ook *ten onrechte* allerlei facetten van de tijd als een oordeel kan aanvoelen. Terecht zegt Runia, dat de tijd van Jezus bij Barth de caracteristica van de eeuwigheid krijgt met een uitbreiding naar alle kanten, die zijn karakter als echte tijd toch eigenlijk opheft: „De tijd wordt hier zo zwaar geladen, dat hij *verkapte eeuwigheid* is" [171]). „Hier wordt ter wille van het „ongedeeld en ongescheiden" (Chalcedon) aan het „onvermengd en onveranderd" te kort gedaan" [172]). Terecht stelt hij dat de „gelijktijdigheid", waarover Barth zo vaak schrijft, niet anders kan betekenen dan de tot volle eeuwigheid vervormde uitbreiding van de tijd van de mens Jezus [173]), en dat Barths spreken over de *noodwendigheid* van het feit dat Jezus, de Gekomene, ook de *Komende* is, samenhangt met zijn eeuwigheidsbegrip (de wederkomst als consekwentie van de „Nachzeitlichkeit") [174]).

Nu wij ons grotendeels bij de kritiek van Spier en Runia hebben aangesloten, willen wij nog even dieper ingaan op de vraag, welke plaats Barths tijds-

167) Spier, a.w., 177—179.
168) Van Niftrik, a.w., 422 v.
169) Runia, a.w., 51.
170) id., 53.
171) id., 55.
172) id., 64.
173) id., 80.
174) id., 90.

beschouwing in het geheel van zijn denken inneemt, zodat meteen duidelijk worden kan, op welke wijze de onjuistheden in deze tijds-beschouwing met verkeerde uitgangspunten samenhangen.

Wij gaan eerst na, hoe zijn *openbaringsbegrip,* en daarna hoe zijn *scheppingsbegrip* hier van doorslaggevende invloed zijn. Men kan telkens de mening tegenkomen dat Barth eenzijdig de transcendentie zou leren, die God van het geschapene scheidt. Maar deze kritiek vergeet, dat Barth in Gods eeuwigheid niet een neutrale eigenschap ziet, maar de bewogenheid van Zijn genade, waarmee Hij de tijd draagt [175]). Het is trouwens niet een kwestie van meer of minder accentuering; wij moeten de totale structuur van zijn denken confronteren met de totale boodschap van de Bijbel. De eeuwigheid is volgens Barth het *tegelijk* van heden, verleden en toekomst. Daarom is de historische tijd van Jezus met zijn heden, verleden en toekomst *niet* de openbaring. De historische tijd is het verbergende teken van de openbaring van God. Op de achtergrond speelt hier weer de gedachte mee, dat de genade als vrije genade veroordeelt wat zij in diezelfde genade aanneemt. Alleen tegen deze achtergrond kunnen wij Barths tijdsbegrip verstaan. Het gaat er om, dat God het *teken* van Zijn openbaring in de tijdelijkheid van het bestaan van Jezus van Nazareth *tegelijk aanneemt* (in Zijn ja) en *veroordeelt* (in Zijn neen). De eeuwigheid Gods staat tegelijk aannemend tegenover de tijd én veroordelend. God neemt in Christus onze verloren tijd aan, draagt hem, zodat onze historische tijd in Zijn eeuwigheid geborgen is, en tegelijk betekent deze „Verhüllung" de ergernis der openbaring, waarover God Zijn neen moet uitspreken.

God staat in de vrijheid van Zijn genade vrij tegenover het teken, dat als zodanig onwaardig is aangenomen te worden. Zijn openbaring is nooit te vereenzelvigen met onze tijd, want openbaring is altijd het „Jetzt" van de goddelijke „Entscheidung". Zo is de geschiedenis, hoewel zij de historie aanneemt, *gericht* over de historie [176]).

Wat Barth God in zijn openbaring met de tijd laat doen, doet hij zelf met de tijd vanwege zijn openbaringsbegrip. Om ruimte te maken voor dat openbaringsbegrip, moet hij de tijd aannemen én veroordelen. De tijd moet een *raadsel* worden, terwille van het *geheim* van de openbaring. Dat zien wij duidelijk bij Miskotte. Deze vat Barths beschouwingen over Gods tijd a. v. samen: „De Openbaring Gods is *God-Zelf,* gelijk Hij, onherhaalbaar en onherroepelijk, in één punt des tijds, zich verenigt met het mensenleven in Christus Jezus. Deze tijd is *tegelijk* de tijd die Gode eigen is én die waarin wij verkeren; hij is als zodanig, hoewel deelhebbende aan de menselijke tijd, waarin onze menselijke ervaring en kennis zich afspeelt, onderscheiden; hij is evenzeer *verscheiden* van wat nádien als van wat vóórdien in de wereld zich heeft voorgedaan, en hij is in wezen, als Gods tijd, evenzeer *nabij* aan hetgeen in de loop der tijden de mensen in hun vervreemding overkomen is en nog zal overkomen. Alleen zulk een strict, exclusief, de categorieën van het geldende denken te bovengaand en buiten de orde van de gangbare voorstellingen vallend

---

[175]) cf. Van Dijk, a.w., 69 v., en Van Niftrik, a.w., 366 vv.: er is in God voor en na, beweging, Hij is Drieënig, de Vader genereert, enz.

[176]) cf. Van Dijk, a.w., 36.

openbaringsbegrip kan voor de gegevens van de Bijbel ruimte laten" [177]). Het grote raadsel van de tijd stelt ons voor onoplosbare aporiën; „dit raadsel is slechts als geheim te verstaan en te dragen, wanneer het een afglans zou zijn van het heel-andere geheim, heh heilsgeheim van de Openbaring, van Gods tijd." Het raadsel van de tijd wordt aangewezen in het karakter van vervulling-en-verwachting en vervulling-en-herinnering dat de tijd heeft. *„Echte verwachting is niet uitgeput met de grens-notie „nog niet", gelijk echte herinnering niet uitgeput is met de grens-notie „niet meer"* " [178]). Dat laatste is een waardevolle gedachte; het houdt in, dat de verwachting niet alleen de mogelijkheid, maar ook de werkelijkheid der openbaring onderstelt, zodat de eeuwen vóór Christus geen neutraal geheel als leeg verloop kunnen zijn. Maar dat wil niet zeggen dat de tijd een raadsel is, hoezeer de openbaring ook de gangbare voorstellingen te boven gaat. Wat tegen het geldende denken ingaat, behoeft nog niet het geldige denken alleen maar te bóven te gaan. Wij moeten niet éérst de tijd tot een raadsel kleineren, om daarna dit raadsel draaglijk te maken door er een afglans in te zien van het geheim van Gods tijd. Evenmin mogen wij de noodzaak van een vooropgezette theorie over het geheim van de openbaring aantonen, door achteraf de tijd tot een raadsel te maken.

Evenals Miskotte laat ook Bijlsma duidelijk zien, hoe zijn — volledig door Barth beïnvloede — visie op de tijd rechtstreeks samenhangt met Barths openbaringsbegrip. Hij stelt voorop dat het geloof in de openbaring van God in Jezus van Nazareth het ons onmogelijk maakt uit te gaan van een begrip van een tijd, die afgezien van deze openbaring reeds zelfstandige en constitutieve heilsbetekenis zou hebben [179]). Anders komt men tot een mythische objectivering van de tijd (de tijd is er al, transcendent, Plato-Aristoteles) of tot een magische subjectivering (wij moeten de tijd meten, Augustinus, Heidegger die het werkwoord „zeitigen" gebruikt als functie van het Dasein) [180]).

Bijlsma zet vervolgens uiteen dat het bij de openbaringstijd en de geschapen tijd om dezelfde tijd gaat: de tijd die God voor ons heeft. De scheppingstijd is Gods tijd voor ons, zoals wij die niet meer kennen, de tijd die God voor ons heeft gewild, maar die voor ons verloren is gegaan. De openbaringstijd is Gods tijd voor ons, zoals wij die nu in onze verloren situatie toch nog mogen kennen [181]). Gods eeuwigheid is geen tijdloosheid, maar uiterst gekwalificeerde tijd. Bij ons denken over de eeuwigheid hebben wij ons geen voorstellingen te maken: geen punt, geen lijn, geen ruimte, geen cirkel. Wij hebben uitsluitend te denken aan God zelf. Wij zullen eeuwig bij Hem zijn, ook als een verder tijdsbestaan niet meer nodig zal zijn [182]). Hij schrijft dus geheel in de zin van Barth. Hij laat duidelijk uitkomen, hoe bij Barth het openbaringsbegrip het uitgangspunt is bij het spreken over de tijd.

---

177) K. H. Miskotte, Als de Goden zwijgen, 92.
178) id., 96.
179) R. Bijlsma, Gods openbaring en de menselijke tijd, in: Chronos en Kairos, bij Vox Theol. 1951, 33.
180) id., 34 v.
181) id., 41.
182) id., 49—51.

Dit blijkt ook uit de studie van Trimp, die over Barths opvatting schrijft: „Geschichte" in haar meest praegnante zin is zonder meer ident met „Heilsgeschichte" [183]). De horizontale voortgang van Christus' vernedering naar Zijn verhoging is daarbij irrelevant [184]). Het gaat om de onthulling van de verborgen zin der reeds in de vleeswording gevallen beslissing. Trimp gebruikt dit beeld: „Niet het vól schrijven der bladen van Gods historieboek, doch het omslaan van het ene, aan twee kanten beschreven, blad van de openbaring Gods" [185]). Barths openbaringsbeschouwing herhaalt zich consekwent in zijn tijds-opvatting: onze algemene menselijke tijd is slechts de verberging van Gods genadig handelen en waar nu Gods „Heilsgeschichte" de transitus is vàn de verberging nâár de onthulling, is zij dus tegelijkertijd de overgang van onze oude naar Christus' nieuwe tijd. „Heilsgeschichte, gelijk deze op Pasen openbaar wordt, is dus *qua talis* triomf van de nieuwe tijd Gods over de oude tijd der mensen en is *krachtens haar aard* niet te vatten in de menselijke tijdscategorieën, die de „algemene" „Geschichtlichkeit" constitueren" [186]). Beheersend zijn voor Barth de 40 dagen na de opstanding, waarin Jezus ook als de Opgestane in de tijd is, maar op de wijze Gods: de 40 dagen zijn de tijd van de openbaring van het verborgene.

Vanwege zijn openbaringsbegrip moet hij er alle nadruk op leggen, dat de tijd (die wel werkelijk is en blijft) zijn zin niet in zichzelf heeft, maar in de bijzondere tijd, die God voor het werk van Zijn verbond genomen heeft. De andere tijden zijn ook wel werkelijke tijden, maar op een andere trap van de rangorde en alleen vanwege de *sporen* van de eeuwige tijd *in* die andere tijden [187]).

Ook al moeten wij honoreren, dat het Barth er om te doen is, God het *neen* van Zijn *genade* te laten spreken over het *gebruik* dat wij maken van het niet-existentiële in betrekking tot de openbaring, hij heeft ten onrechte het *verbeurde* van Gods genade verbonden, niet alleen aan de zonde, maar ook aan het niet-existentiële, het historische, het menselijke [188].)

In de tweede plaats willen wij nagaan, hoe Barths *scheppingsleer* invloed heeft op zijn tijdsbeschouwing. Er kan volgens Barth geen sprake zijn van een scheppingstijd, waarop dan een genadetijd volgt, want de wérkelijke tijd is de levenstijd van Jezus Christus, oerbeeld van alle tijd. Op de achtergrond van dit tijdsbegrip staat zijn opvatting over een diepe samenhang — niet alleen noëtisch, maar ook ontisch — tussen de schepping en Christus. Bijlsma vraagt

---

[183]) C. Trimp, a.w., 20. In dit proefschrift biedt Trimp een analyse van de motieven die de grondslag vormen voor het gebruik van het woord „Heilsgeschichte" in de nieuwere theologie, vooral bij Barth. Hij toont aan hoe de Bijbel (bijv. Efeze 1) elk dualisme tussen een tijd van God en een tijd van de mensen verbiedt. „De door God geschapen tijdsstructuur staat niet tegenover Zijn werk," id., 203. Hij ziet vrijwel geen ontwikkeling bij Barth, omdat deze de aardse geschiedenis nog steeds laat functioneren als reflector en de wezenlijke importantie van de heilsgeschiedenis localiseert in de eeuwige geschiedenis tussen God als Vader en God als Zoon.

[184]) cf. id., 27, 31.

[185]) id., 31.

[186]) id., 40.

[187]) cf. Van Niftrik, a.w., 384 v.

[188]) cf. Van Dijk, a.w., 38, 58 noot 10.

zich af hoe het komt dat Berkouwer, ondanks de nadrukkelijke verzekering van Barth dat juist de scheppingsgeschiedenis de échte geschiedenis is, toch blijft volhouden dat Barth een soort van scheppingsdocetisme leert. De oorzaak ligt volgens Bijlsma vooral in het verschillende tijdsbegrip: Berkouwer trekt de lijn van de lapsarische tijd door tot op de schepping en acht het een ontwerkelijking van schepping en zondeval, wanneer dat niet wordt gedaan; hij spreekt van „de lengtelijn der geschiedenis, waarop dan op een bepaald punt het *nieuwe* van het verbond op- en binnentreedt" [189]); hij neemt de zondeval in z'n gevolgen voor ons tijdsleven minder radicaal dan Barth [190]). Deze kritiek gaat langs Berkouwer heen. De zondeval heeft de structuur van de schepping niet veranderd. Men kan zeggen dat wie dit aanvaardt de gevolgen van de val „minder radicaal" neemt dan Barth, in zoverre Barth op dit punt „radicaler" wil zijn dan de Bijbel. Maar Berkouwer vormt niet een tijdsbegrip door de lijn van de lapsarische tijd door te trekken tot op de schepping; hij gaat uit van de openbaring die over een goed-geschapen tijd spreekt en die vervolgens wél over afvallige ménsen spreekt, maar niet over een lapsarische tijd. En in zijn beoordeling van Barth gaat hij er van uit, dat de scheppingsgeschiedenis bij Barth tot in de kleinste bijzonderheden een analogie van de verlossing wordt, zodat het haar eigenlijke functie is om heen te wijzen naar het „Urbild" van alle geschiedenis: de heilsgeschiedenis. Dat Berkouwer bij een dergelijk spreken over de scheppingsgeschiedenis een „ontwerkelijking van de schepping" ziet dreigen, komt niet voort uit zijn binding aan „de lapsarische tijd", maar uit zijn binding aan de openbaring, die ons niet toestaat vanuit een „Einsicht" in de eenheid van schepping en verlossing te kort te doen aan de geweldige betekenis van de reële *historische* onomkeerbare opeenvolging van geschapen wereld — val — verlossing en van de in een punt des tijds inbrekende machten van vijandschap en afval van God [191]). Daarbij gaat het niet om het *radicaal* nemen van de *gevolgen* van de val, maar van het *historische feit* van de val. De radicaliteit van de *schuld* kan pas voor ons opdoemen, als wij juist vanuit de historische opeenvolging oog krijgen voor de *breuk* in de geschapen wereld. Berkouwer, die van Bijlsma het verwijt krijgt van gebrek aan radicaliteit, spreekt zelf in dit verband letterlijk over „de betekenis van de geschiedenis in haar oorspronkelijke confirmiteit met den wil van God en in haar *radicalen* afval" (cursiv. van ons) [192]), en toont aan hoe bij Barth het initiatief der genade de voluit-historische betekenis van het kwaad verslindt [193]). En om nu ook over de *gevolgen* van de val radicaal te zijn: één van die gevolgen is het idealisme. Uit Barths speculatie over Christus als „Urbild" van de tijd blijkt dat hij nog niet van de idealistische visie op de verhouding van tijd en eeuwigheid is losgekomen.

Ook op een andere manier is de scheppingsleer hier van invloed. Wij denken aan Barths opvatting over de licht- en schaduw-zijde van de schepping. Een

---

[189]) Berkouwer, Karl Barth en de kinderdoop, 117.
[190]) Bijlsma, a.art., 48.
[191]) cf. Berkouwer, a.w., 127 en id., De triomf der genade, 247 v.
[192]) id., Karl Barth en de kinderdoop, 128.
[193]) cf. id., De triomf der genade, 248.

gevolg daarvan is, dathij, wat er ook veranderd moge zijn, de rechte synthese tussen χρονος en καιρος nog niet heeft kunnen vinden. Polman zegt terecht dat dit ligt aan de eerste term in deze verbinding, aan het begrip χρονος, en dat dit weer zijn oorzaak vindt in de leer der eerste dingen: dat de geschapen wereld noodwendig een licht- en schaduw-zijde heeft. Hier kan de tijd als schepsel van God zijn passende plaats niet vinden en wordt de uitweg gezocht in de tegenstelling tussen de verloren tijd en de openbaringstijd, waarin God tijd voor ons heeft [194]).

Typerend voor Barths visie op de verhouding van schepping en eeuwig leven is zijn verwerping van de kinderdoop. Hij komt tot die verwerping, omdat z. i. de komst van Gods Rijk de oude geschiedenis afbreekt en de genade dus komt te staan tegenover de structuren van de oude aeon. „Het is ten diepste de eschatologie, die bij Barth *het* argument moet leveren tegen de rechtmatigheid van de kinderdoop" [195]). Het geloof wordt in dit verband bij Barth het geestelijke, dat tegenover het natuurlijke staat. Maar het eeuwige leven is geen bedreiging voor het natuurlijke leven. Het eeuwige leven is het *gewone* leven, bevrijd van het vreemde van de zonde. Het verbreekt de natuurlijke ordeningen niet, maar bevestigt die. Wie zijn kind laat dopen, prijst de schepping. De „dagelijkse vernieuwing van ons leven" sluit aan op: „totdat wij eindelijk onder de gemeente der uitverkorenen in het eeuwige leven onbevlekt zullen gesteld worden." Dat „eindelijk" slaat niet op een exclusief-eschatologisch kindschap. Het dagelijkse en het eeuwige staan hier op één lijn. De kinderdoop herinnert aan de ark, waarin gezin en huwelijk en tijdelijkheid en geheel de structuur van de schepping wordt behouden en bewaard. *De ark stoot op een berg van vóór de zondvloed.* In de uitspraak: „U komt de belofte toe en uw kinderen" mag het woord „belofte" de woorden „en Uw kinderen" niet verslinden. Barth gebruikt het belofte-begrip om het historisme te bestrijden. Maar de belofte sluit aan bij de voortgang der geslachten. Het is juist onze miskenning van het natuurlijke en het tijdelijke, die in het doopvont verdrinkt. Wij staan op in een nieuw leven dat alleen maar nieuw is, omdat het weer het oude leven is. Een eschatologie die de *kinderdoop* niet tot zijn recht kan laten komen, is een speculatie. Een „eeuwig leven" dat *niet* genoemd kan worden in het „Formulier om den Heiligen Doop aan de kinderen te bedienen", kan ook niet genoemd zijn in de Bijbel. *Een doortocht door de Rode Zee is geen ruimtevaart boven de schepping.*

Berkhof meent, dat Barths theologie zich in de afgelopen twintig jaren ontwikkelt langs de lijnen die hij trekt in een artikel over de „Endzeit" als méér dan de „Urzeit". De schepping als „äussere Grund des Bundes" is immers (volgens Barth) aangelegd op de verschijning van Christus, is zelf een iets aan de rand van het niets, maar in Christus verenigt God Zelf zich met Zijn bedreigde creatuur, en in Zijn opstanding wordt de eeuwigheid openbaar in de tijd; de schepping is de eerste schrede tot uitvoering van een eeuwig voornemen, waarop het verbond berust dat God in het midden der geschiedenis

194) A. D. R. Polman, Chronos en Kairos, in: Chronos en Kairos, bij Vox Theol. 1951.

195) Berkouwer, De Sacramenten, 228.

met zijn bedreigde schepsel sluit en dat in het eschaton ontvouwd zal worden, — zodat de schepping zelf al een daad van genade is en zodat Christus de ook afgedacht van de zonde onafwendbare verwerkelijking van dat verbond is.

Berkof stelt nog wel de vraag, of de zonde op deze wijze niet wordt verzwakt, maar stelt zich toch geheel achter Barths visie op de „bedreigde schepping", waardoor de lijnen van verheffing en verlossing samenvallen en waardoor Barths gedachtengang „op verrassende wijze aansluit bij het nieuwe evolutie denken" [196]). Inderdaad kan Berkhof zich voor zijn beschouwing op Barth beroepen. Er bestaat een nauwe samenhang tussen de speculatie van een „bedreigde schepping" en de elevatie-theorie van Berkhof. Het eeuwige leven wordt op deze wijze de ontvouwing van Gods verbond met het bedreigde schepsel en dus een hóger leven dan van de eerste Adam. Het nieuwe Jeruzalem daalt hier niet néér op de aarde, maar de aarde wordt opgeheven naar het nieuwe Jeruzalem. De „vita aeterna" wordt losgemaakt van de „remissio peccatorum": Christus moet — afgedacht van de zonde — mens worden om het eeuwige leven mogelijk te maken, waarvoor in de „bedreigde" schepping nog geen plaats is. De boom des levens wordt hier uit het paradijs weggefilosofeerd [197]). Berkhof had kunnen verwijzen naar Barths Eschatologie-dictaat, waarin de opvatting wordt bestreden als zou het naar Gods-beeld-geschapen-zijn de mens als aanspraak geven op „eine in höheren Form sich verwirklichende Existenz in Anteilnahme an dem Leben dessen, für den sich der Mensch jetzt und hier entschieden hat"; de mens vóór de val blijft binnen zijn „Kreaturgrenze"; maar door het verbond (in Christus) krijgt de mens „die Verheissung, dass die mit der Kreatur gesetzte Schranke nicht unaufhebbar, sondern durch das Wort schon aufgehoben ist. Als von Gott angeredet, hat der Mensch, weil Gottes Wort nicht trügt, die Hoffnung des ewigen Lebens einer zukünftigen Welt" [198]). Het eeuwige leven is een opheffing van creatuurlijke grenzen. De schepping is alleen maar „die formale Voraussetzung des Bundes" [199]). Schepping en verbond houdt Barth gescheiden, en dus ook het naar-Gods-beeld-geschapen-zijn en de hoop op het eeuwige leven, — hoewel hij anderzijds schepping en verbond nauw verbindt door te stellen dat de schepping in het verbond gegrond is en dat dit het wezen van het schepsel karakteriseert [200]).

Het spreekt vanzelf, dat wij op Barths scheppingsleer hier niet kunnen ingaan. Het was ons er alleen om te doen, aan te tonen dat hier allerlei verbindingslijnen lopen naar zijn visie op tijd en eeuwigheid.

---

[196]) H. Berkhof, Schepping en voleinding, in: Woord en Wereld, 234 v.

[197]) Desondanks spreekt Barth over die boom (als garantie dat God als redder van de de mens „als Staubgebilde" bedreigende dood nabij is), K.D., III, 1, 322 vv. Wij kunnen in *die* zin over een bedreigde schepping spreken, dat Gen. 1 : 2 aanduidt hoe de toestand van de wereld was, voordat God met zijn spreken begon, en hoe het worden zou, als Gods spreken niet langer de chaos-machten zou betomen, cf. Job 38 : 8 vv., Ps. 46 : 3 v., 93 : 3, maar Barth meent ten onrechte, dat de in Gen. 1 : 2 beschreven toestand niet door God zou zijn geschapen. Cf. N. H. Ridderbos, Beschouwingen over Genesis 1, 1954, 26—28.

[198]) Barth, Eschatologie-dictaat, 4 v.

[199]) id., K.D. III, 1, 261.

[200]) id., 262. De Schepping prefigureert z.i. het verbond maar is er niet mee identiek (cf. brood en wijn bij het Avondmaal). Cf. Schilder, H. Catechismus, III, 375.

Berkhof, die Barths beschouwing over de „bedreigde schepping" overneemt, kan dan ook de uiteenzettingen over tijd en eeuwigheid prijzen als „een conceptie der verhouding van tijd en eeuwigheid, die zowel de Scylla van de tegenstelling tussen die beide als de Charybdis van hun vereenzelviging vermijdt" [201]).

Wel vraagt Berkhof zich af, of Barths accent op de eerste komst van Christus als de vervulde tijd wel genoeg recht doet aan de elementen van heilsgeschiedenis en successie waarvoor Cullmann opkomt [202]).

Hij wil met die vraag natuurlijk niet tekort doen aan het primaire van het „reeds", waarover Barth schrijft. Dit moet — na alle kritiek op Barths tijdsbeschouwing en de achtergronden daarvan — nog wel even met nadruk gezegd worden: dat juist in zijn betoog over het „reeds" en „nog niet" de boodschap van de Bijbel helder doorklinkt. Berkouwer zegt zelfs, dat Barth daarin zowel het „reeds" als het „nog niet" ten volle honoreert en, als hij alles laat uitlopen op de bemoediging en de taak in het „nog niet" vanuit het primaire „reeds", het centrale motief der N.T. toekomstverwachting vertolkt [203]).

Speciale aandacht moeten wij nu nog schenken aan wat Barth schrijft over de *begrenzing* van onze tijd. Evenals bij zijn algemene tijds-beschouwing kunnen wij ook op dit punt zijn bedoelingen verduidelijken door te verwijzen naar samenvattingen in publicaties van hen, die onder zijn invloed staan. Wij denken nu aan het boek van Overbosch over de opstanding. Overbosch stelt vanuit het „dagen tellen" in Ps. 90, dat wij ons kunnen leren verheugen over het feit, dat een dag een *dag* is, en dat daar ook een einde aan komt: „dan rijst er op de meest ongedachte wijze een vermoeden ener mogelijke goedheid van de eindigheid. En op hetzelfde ogenblik kan het door ons heen flitsen, dat eindigheid en individualiteit op een zeer geheimzinnige wijze met elkander verband houden, en dat ik mij er dus over verblijden mag een enkeling te zijn naast andere enkelingen. Zijn wij mogelijk *naast elkander gezét*, zodat de eindigheid en de begrenzing als vreugde zijn bedoeld?" [204]). „Dood, waar is uw prikkel?" (1 Cor. 15) brengt hij dan in verband met de wijze waarop door zijn redenering de eindigheid haar prikkel kan verliezen, zodat het consekwent is als hij de vraag stelt: „Als de dood in 1 Cor. 15 : 26 „de laatste vijand" genoemd wordt, is het dan misschien de bedoeling, dat ook hij uiteindelijk tot volgzaamheid en gehoorzaamheid wordt gedwongen?" en minder consekwent, als hij daarna zegt: „Er *is* eenvoudig geen antwoord op deze vraag. Maar alom in de Bijbel is er wèl een vermoeden te vinden, dat het *catastrophaal karakter* van de dood *niet oorspronkelijk* is. . . Blijkbaar valt de „excentriciteit", de relativiteit van ons bestaan, blijkbaar *valt het geheim der opstanding veel eerder samen te denken met de eindigheid dan met de oneindigheid*" [205]).

---

201) H. Berkhof, Christus de zin der geschiedenis, 175.
202) id., 175 noot 11.
203) Berkouwer, De Wederkomst van Christus, I, 173.
204) W. G. Overbosch, Opstanding, 1953, 173.
205) id., 181.

Zo poneert Barth, dat onze begrensde levensduur tot Gods *goede* schepping behoort [206]. Hierachter kan de tendens liggen om Gods toorn en de dood tot een vast accompagnement te maken van Zijn liefde en het leven, zoals de „linkerhand" altijd het vast geleide is van de rechterhand, maar zó, dat God zelf er ook niets aan doen kan, zoals Hij ook niet helpen kan dat Zijn ja keerzijde is van Zijn neen [207].

De dood is dan de negatieve kant van het leven. Dood en leven zijn beide origineel. Maar in de Bijbel is de dood een „van elders ingeklommen" „vijand" (Rom. 5 : 12, 1 Cor. 15 : 25—26). Daarom kan de dood geen tweelingbroer van het leven zijn. „De kogel voor de overlooper is geen tweelingbroer van de inlijving in de armée" [208]. Hizkia zingt: de levende, de levende looft U, zoals ik heden doe (Jes. 38 : 19). De dood is een „doorgang" naar het eeuwige leven, maar daarmee wordt de dood niet tot een „natuurlijk" gebeuren.

De gedachte dat wij de dood als grenssituatie nodig hebben, komen wij straks nog tegen bij verschillende filosofen. Het is een gedachte die juist in onze tijd in de lucht zit. Dat kan o.m. blijken uit het volgende gedicht:

„Ik droomde dat de Dood gestorven was
en de aarde zwanger ging van gistend leven,
ik zag de spinnen doelloos webben weven
en slangen geeuwend schuiven door het gras.

Wie in den oorlog ging en viel, genas
en werd weer in de hel teruggedreven;
de halte Westerveld werd opgeheven,
waar veler brood vervloog in rook en asch.

De zee was onbevaarbaar van de visschen,
zwermen vogels verduisterden de zon,
elk mensch kreeg millioenen herinneringen —

Sterf nimmer, dood, wij kunnen U niet missen,
het zou geen leven zijn, als 't leven won,
want gij alleen geeft zin aan alle dingen" [209].

De mens met „millioenen herinneringen" zou niet existentiëel in het *nu* voor God kunnen staan. Het weven van webben zou doelloos zijn, als het eindeloos was. De dood geeft *zin* aan alle dingen, doordat hij het leven *begrenst*. De halte Westerveld heeft juist als *halte* een zinvolle functie naast de spoorrails van de tijd. Ortega y Gasset zegt dat de dood ons leven *geladener* maakt [210]; en bovendien: het leven is verandering, men is nooit definitief zichzelf, maar de dood verandert de mens in het onveranderlijke zichzelf: „Tel qu'en lui-meme enfin l'Eternité le change" [211].

Maar terecht zegt Sanders over de moderne mensen die geen weet hebben

[206]) cf. Berkouwer, De mens het beeld Gods, 261 vv.; id., De triomf der genade, hfdst. VI en XII; P. J. v. Leeuwen, a.w., 305 vv.; Schilder, a.w., 383 v.
[207]) Schilder, a.w., 429.
[208]) id., 453.
[209]) Eric van der Steen en Max Schuchart, Mort de quelqu'un, in: Vice Versa, 1946.
[210]) Ortega y Gasset, De mens en de mensen, 176 noot 1.
[211]) Mallarmé over Edgar Poe, id., 175.

van een nieuw leven: „In zijn absoluutheid kan dat alleen als er niemand is, die hen werkelijk heeft liefgehad en voor hen de horizon heeft geopend. Want de liefdeloosheid is zonder uitzicht en vraagt om begrenzing" [212]).

De *liefdeloosheid vraagt om begrenzing;* — dat is een totaal ander geluid. Maar velen menen, dat er begrenzing nodig is om het leven te kunnen liefhebben. „Ik had het leven nooit zóó liefgehad", zei Jacqueline van der Waals, toen zij wist dat zij sterven ging. En het is een bekend woord van Hoffmannsthal: „Erst da ich sterbe, spür' ich dass ich bin".

Het is duidelijk dat er *allerlei* achtergronden kunnen zijn bij de begrenzingsgedachte. Men meent dat het leven geen impulsen zou ontvangen, als er geen grens was. Bij moderne filosofen komt het vaak hier op neer, dat men van de nood een deugd gemaakt heeft. Existentialisten hebben de eeuwigheid geschrapt en blijven met een begrensde tijd zitten. En nu krijgt de begrenzing de taak die vroeger de eeuwigheid had: om de mensen te troosten. Het is té opvallend dat Barth juist in een tijd, die de mens vooral in zijn begrenzing ziet, over de begrenzing schrijft. Voor zijn besef ligt hier geen verband; hij zelf ziet alleen een duidelijke verbindingslijn lopen naar de christologie. Maar de eigenaardige manier waarop hij de begrenzings-gedachte motiveert, wijst voldoende in de richting van het feit, dat er àndere motieven moeten zijn. Het is niet vanuit de Bijbel aan te tonen, dat begrenzing nodig is om vervloeiing te voorkomen. Waarom zou een altijd-durende tijd „ein nach allen Seiten zerfliessendes Sein" [213]) moeten betekenen? Runia vraagt terecht: „Wordt de concreetheid van het menselijk subject-zijn-tegenover God dan alleen maar geconstitueerd en bepaald door de begrensdheid van de tijd? Is de mens dan niet op elk punt van de tijdslijn concreet subject tegenover God?... Is het subject-zijn van de mens dan alleen maar gebonden aan en afhankelijk van zijn temporaliteit, of ligt het niet veel meer in zijn als verantwoordelijk schepsel geschapen-zijn door God"? [214]).

De achtergrond van Barths begrenzings-gedachte wordt duidelijker, als wij letten op zijn theorie over „vereeuwiging". Wij komen hier in aanraking met een gedachte die wij bij alle beschouwingen over het eeuwige leven nog niet eerder zijn tegengekomen. Het leven dat *geweest* is in zijn *begrensde* karakter, wordt *vereeuwigd,* wat inhoudt dat dit eindige leven niet verlengd zal worden. Er is géén continuering in een Jenseits, maar wel een eeuwig blijven in de aandacht van God. Er is géén onderhouding naast en na de tijdelijke onderhouding, maar wel een openbaar-worden van ons eenmaal geleefde, begrensde leven. Er is geen verlenging van dit leven, maar wel wordt *dit* leven als gerechtvaardigd en verzoend leven met Christus mede-verheerlijkt. Als de laatste bazuin geklonken heeft, is er een heden zonder daarna. Wij vragen eerst: wat is de *achtergrond* van deze theorie? Uiteraard hangen de begrenzings- en de vereeuwigings-gedachte nauw met elkaar samen. En beide hangen zij weer

---

212) H. Sanders, Toen zag ik een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, in: Ruimte no. 11, 94.
213) Barth, K.D., III, 2, 686.
214) Runia, a.w., 149.

samen met zijn beschouwing over de eeuwigheid en de tijd. Als de eeuwigheid van God gekarakteriseerd moet worden als „Vorzeitlichkeit, Überzeitlichkeit und Nachzeitlichkeit" in die zin, dat heel de tijd „omsloten" wordt door de eeuwigheid, dan volgt daaruit de noodzakelijkheid van „Befristung" en vereeuwiging. De grondfout van de vereeuwigings-theorie vinden wij dus in deze eeuwigheids-beschouwing. Het verband tussen begrenzing en vereeuwiging ligt reeds in die eeuwigheidsbeschouwing opgesloten.

Barth zegt, dat wanneer men de „befristete Zeit" als een *vloek* ziet, men de verlossing uit de dood wel moet zien als een na het sterven intredend, tijdelijk oneindig leven [215]). Wij mogen dit nu ook zo zeggen: wie de „befristete Zeit" als een *zegen* ziet, moet de belijdenis van het eeuwige leven als een tijdelijk oneindig leven na het sterven wel verwerpen. Hieruit blijkt dat Barths vereeuwigingsspeculatie nauw samenhangt met zijn visie op de „befristete Zeit".

Toch is er over de achtergrond van de vereeuwigings-theorie nog méér te zeggen. Als Barth voor zijn vereeuwigings-speculatie bijbelteksten aanhaalt, leest hij die vrijwel uitsluitend in het licht van het Oude Testament. Dit komt hem uiteraard meer van pas dan het Nieuwe, maar bovendien is zijn zoon op een proefschrift over de dood in het O.T. gepromoveerd, en Barth neemt één van diens conclusies letterlijk over: „Was immer das Dasein im Tode bedeuten mag, in einer zeitlichen Fortsetzung des Lebens kann es nicht bestehen" [216]). De „kerkvader" is nog vader ook, — maar mede hierdoor raakt het N.T. op de achtergrond. Chr. Barth komt nl. tot deze conclusies: „Auch wer dessen gewiss ist, dass Gott ihn vom Tode erretten wird, weiss, dass seiner nach diesem letzten Tage keine Lebenszeit mehr wartet. Sterben heisst zwar nicht: Aufhören zu sein, wohl aber: Aufhören zu leben... Leib und Seele sterben beim Tode... Wenn die Errettung vom Tode, deren der Einzelne im Blick auf seine Zukunft gewiss ist, sich auf den letzten Tag beziehen sollte, so kann ihr Ziel nicht die zeitliche Fortsetzung des Lebens — in welcher Form immer — sein. Das Totenreich ist für alle seine Bewohner ein Land ohne Heimkehr. Wer darauf vertraut, dass Gott ihn vom Tode erlösen wird, denkt dabei nicht an den Tot als die allem Lebenden gesetze Grenze, sondern an den Tod in seiner Eigenschaft als letzte Gefährdung und Bedrohung des Menschen... Die Psalmisten vertrauen darauf, in dieser letzten Gefährdung und Bedrohung nicht allein gelassen zu werden. „Vom Tode erretten" heisst also: vom feindlichen, drohenden und richtenden Tode erretten... Gibt es nach den Psalmen kein ewiges Leben? Wenn damit eine Fortsetzung des Lebens nach dem Tode, nämlich in der als unendliche Zeit begriffenen Ewigkeit gemeint sein sollte, muss auch diese Frage negativ beantwortet werden" [217]). Het is duidelijk, hoe dit alles invloed heeft op Barths vereewigingstheorie.

Er is nog een ander punt: de parallelisering van begin en einde van het mensenleven. Wij komen uit het niet-zijn. Dat wil zeggen volgens Barth —

---

[215]) Barth, K.D., III, 2, 764.
[216]) id., 716, cf. Chr. Barth, Die Errettung vom Tode, 1947, 54.
[217]) Chr. Barth, a.w., 165 v.

en terecht wijst Berkouwer hier op „de eigenaardige sprong der gedachten" [218]) — dat „ich von meinem Ursprung her vom Nichts bedroht, gewissermassen gezeichnet bin als ein Wesen, das auch dem Nichts entgegenzugehen vermag" [219]). Het staat volgens Barth met de begrenzing van ons vroegere niet-zijn ànders dan met ons toekomstig niet-meer-zijn. De *feitelijke* dood, zoals wij die kennen als eenmaal over ons komend, is niet een „natuurlijke" terugkeer naar het niet-zijn, maar een terugkeer naar God [220]). Deze dood is als een vreemde macht in de wereld gekomen. Maar de bedreiging van deze dood heeft Christus ondergaan [221]). Wij staan nu alleen nog maar onder het *teken* van dit gericht [222]). Intussen speelt toch de gedachte van de parallelisering van begin en einde een belangrijke rol op de achtergrond van de vereeuwigingsgedachte.

Barth zelf wijst vooral op het verband met zijn christologie. Bij Jezus — de ware mens! — vallen het einde en het gericht niet noodwendig samen. De christologie is hier weer allesbeheersend voor de eschatologie. De *vrijwilligheid* waarmee Christus de dood op zich neemt, bepaalt hier het karakter van de dood. Sterven en straf zijn niet hetzelfde, *want* Christus sterft *niet*, omdat Hij nu eenmaal mens is. Er is dus ook een sterven dat wel past bij de menselijke natuur. Daarom heeft de mens als zodanig geen „Jenseits"; er is geen verlenging van zijn aardse tijdelijkheid. Maar juist als „dieser Gewesene" is de mens „des ewigen Lebens Gottes teilhaftig" [223]). Het gaat niet om verlenging, maar om openbaring van de diepte-dimensie van dit leven. Het leven van Jezus van destijds — van de Jordaan tot Golgotha — is als zodanig Zijn *eeuwig* leven. „Eben was am dritten Tag *nach* seinem Tode geschah, erhob ja das ganze *zuvor* Geschehene in seiner ganzen *Einmaligkeit* (nicht trotz, sondern wegen seiner Einmaligkeit!) zum ein *für allemal* Geschehenen" [224]). *Dit* perfectum is steeds praesens [225]). Zózeer wordt Barth beheerst door een dualisme tussen Gods tijd en onze tijd, dat het voor hem onmogelijk wordt om de eigenlijke „Geschichte" van Gods verzoening te zien als geschied in het dateerbare tijdvak van Jezus' omwandeling op aarde; zij staat als „ewige Geschichte" permanent voor God, niet alleen ná, maar ook vóór de incarnatie [226]). De „Heilsgeschichte" in de menselijke tijd is slechts een „Wiederholung" van Gods „ewige Geschichte".

Nu het ons er om te doen is de achtergronden van de vereeuwigingstheorie na te speuren, moeten wij ook vermelden, hoe het schema verborgen-openbaar een beheersende rol speelt in Barths visie op het Paasgebeuren. De opstanding van Christus heeft bij Barth practisch alleen betekenis als openbaring van het geheim van het voorafgaande leven en wordt niet gezien als een beslissende

218) Berkouwer, De triomf der genade, 145.
219) Barth, K.D., III, 2, 698.
220) id., 725.
221) id., 733.
222) id., 737.
223) id., 770.
224) id., IV, 1, 345.
225) id., 347.
226) cf. bijv. id., IV, 3, 458.

stap naar voren. Geen tweede etappe, maar alleen een tweede dimensie! De heilshistorische samenhangen spelen hier geen beslissende rol. Dezelfde problematiek van het schema verborgen—openbaar vinden wij in de vereeuwigingsspeculatie.

Tenslotte ontdekken wij ook hier weer op de achtergrond één van Barths hoofdgedachten: dat het niet gaat om het zijn en de toestand van de mens, maar om het handelen van God. De continuïteit van de heilsfeiten ligt *alleen* in God. Het zal wel hiermee samenhangen, dat Barth liever over de *opwekking* van Christus dan over Zijn *opstanding* spreekt.

Wij menen dezelfde tendens ook te ontdekken in zijn vereeuwigingstheorie. God is bij hem zó zeer een *God* der levenden, dat Hij te weinig een God der *levenden* is. Wij hebben bij de bespreking van Luthers eeuwigheidsbeschouwing er op gewezen, hoe hij telkens over „de ogen van God" spreekt. Die uitdrukking vinden wij ook bij Barth herhaaldelijk. Juist bij een woord, dat laat zien hoe Christus in onze *tijd* staat, spreekt Barth over de *ogen* van God die de tijden in één blik overzien. Hij interpreteert Christus' woord, dat God een God der levenden is, op deze wijze: „der Gott, für den, vor dessen die Zeiten umspannende Augen Alle zu ihrer Zeit Lebende sind . . . Dass sie wie Abraham, Isaak und Jakob je zu ihrer Zeit für Gott, den „Gott der Lebenden" gelebt haben und also ewig leben, das allein wird dann gelten" [227]). Het is een veelzeggende passage: „. . . gelebt haben und also ewig leben"!

Later komt hij op dit bijbelwoord terug en zegt over de troost daarvan: „ein Wiederaufleben und Weiterleben der Toten in einer Zeit nach ihrem Tode ist bestimmt nicht ihr positiver Gehalt. Dieser besteht und erschöpft sich vielmehr darin, dass die zu ihrer Zeit Gewesenen als solche vor dem Gott sind, der kein Gott von Toten, sondern von Lebendigen ist" [228]). Het is opnieuw veelzeggend: „Gewesenen als solche . . ."!

Al blijft zijn vereeuwigingsspeculatie een *nieuw* verschijnsel in de geschiedenis van het dogma, het is na ons overzicht over allerlei eeuwigheidsbeschouwingen wel duidelijk, hoe er al in elke eeuw tendensen zijn geweest, die *deze* kant uitgewezen hebben. Het is ons nu — na dit overzicht over de eeuwen — mogelijk geworden om te zien, dat Barths vereeuwigingstheorie de uiterste consekwentie is van *die* eeuwigheidsbeschouwingen, die geen onderscheid maken tussen de Goddelijke en de creatuurlijke eeuwigheid en die ons aan het eind van ons leven „uit de tijd" laten treden. Als wij overgaan in de Goddelijke eeuwigheid — hoe dan ook —, dan moeten wel de *ogen* van God ter sprake komen, „die Zeiten umspannende Augen". En *wij* moeten *onze* ogen dan maar sluiten, als zij zich de kost willen geven op een *nieuwe aarde*. Natuurlijk is het niet Barths bedoeling om over „zonder daarna" te spreken, zoals de atheïsten dit doen: dood is dood. Maar omdat hij tòch over „zonder daarna" spreekt, loopt hij vast in een theorie vol innerlijke tegenstrijdigheden. *Deze vereeuwigingstheorie toont het uiteindelijk fiasco van de talrijke eeuwigheidsbeschouwingen in de loop der tijden die de tijd hebben miskend.*

---

[227]) id., III, 2, 357.
[228]) id., 754.

Na dit onderzoek naar de *achtergrond* van de vereeuwigingsspeculatie geven wij nu een kort overzicht over de *kritiek* die men er tegen in brengt. Tegenover Barths spreken over het geweest-zijn stelt Berkouwer het geweest-zijn van de eerste dingen in Openb. 21 : 4, dat de realiteit van het nieuwe zijn niet uitsluit. „Wat *niet meer zal zijn,* is de dood, de rouw, het geklaag en de moeite, de zee, de nacht, en de tempel" [229]).

Tegenover de christologische „fundering" van Barths vereeuwigingsspeculatie stelt Berkouwer, dat het niet mogelijk is *abstraherend* te spreken van een mógelijk ánder einde van Jezus' leven in een natuurlijk sterven, omdat Hij in zijn plaatsvervanging — al koos Hij dit vrijwillig — juist aan de gerichtsdood onderworpen is geweest. Hier is niet de christologie primair bij Barth, maar veelmeer de antropologie! De gedachte van het menselijk leven als „befristete Zeit" ligt al impliciet in zijn mensbeschouwing met de uit de parallelisering van begin en einde voortgevloeide stelling van een tweevoudige begrenzing [230]).

Tegenover Barths beroep op het bijbelse spreken over „de tweede dood" stelt Berkouwer dat juist met dat woord „tweede" deze tweede dood onderscheiden wordt van de dood zonder meer [231]). Wat Barth aanhaalt als getuigenis dat de dood niet meer gevreesd wordt, slaat niet op het goede van een natuurlijke dood, maar op de overwinning van Christus over de dood als vijand [232]).

Berkouwer wijst ook op de onmiskenbare spanning in Barths formuleringen: de openbaring van de opstanding der doden zal er zijn voor de ogen van God en *zo ook voor onze eigen ogen* en voor de ogen van alle anderen, en toch wordt het „geweest-zijn" niet opgeheven [233]).

In dezelfde geest protesteert Runia. Hij merkt op dat het bijbels spreken over een nieuwe *aarde* een onoverkomelijk bezwaar is tegen Barths voorstelling van het eeuwige leven. Er is in Barths conceptie een spiritualiserende tendens aanwezig [234]). Wie de opstanding der doden laat opgaan in de acte van onthulling van het reeds in Christus verborgen eeuwige leven, doet te kort aan haar zelfstandig karakter als opstanding van het *lichaam,* een nieuwe *étappe* in de heilshistorie, — en kan niet meer (zoals de Bijbel) over een *dubbele* opstanding spreken [235]).

Popma kritiseert met name Barths stelling dat de toekomstige mens in een „Gegenwart ohne Nachher" komt, wat vrijwel hetzelfde wil zeggen als een eeuwig heden. Terecht zegt Popma, dat wie dit aanvaardt, geen verweer heeft tegen het aanroepen van Maria en de heiligen, die als transcendente alwetenden alle gebeden tegelijk kunnen aanhoren [236]). Er is volgens Barth wel identiteit, maar geen continuïteit. Dit is een innerlijke tegenstrijdigheid. De erkenning van de identiteit is alleen mogelijk via de erkenning van de continuïteit. Het handhaven van de genoemde tegenstrijdigheid betekent niet een deemoedige

---

229) Berkouwer, a.w., 329.
230) id., 334 v. Cf. Runia, a.w., 147—184.
231) Berkouwer, a.w., 340.
232) id., 342.
233) id., 343, n.a.v. Barth, K.D., III, 2, 771.
234) Runia, a.w., 195 v.
235) id., 199.
236) Popma, Levensbeschouwing, II, 90.

erkenning van het mysterie, maar de theoretische zelfvernietiging van een theologoumenon [237]).

Interessant is de kritiek van de lutheraan H. Vogel. Holmström constateert verwonderd, dat *zelfs* lutherse theologen onder Barths invloed komen, terwijl zij toch een positieve christelijke geschiedenis-opvatting hebben [238]). Maar Heering merkt op, dat Barths woord goed aansluit bij lutherse opvattingen: Gods koninkrijk komt niet dóór, maar òndanks 's mensen doen [239]). Er zijn in de lutherse theologie zowel aanknopingspunten als weerstanden voor het barthianisme. De vereeuwigingstheorie stuit bij Vogel op sterke weerstand. Hoewel hij geheel met Barth instemt voor wat de relatie tussen christologie en antropologie betreft, bestrijdt hij de opmerkingen over het „Gewesen-sein" van het menselijk leven, die Barth meent te moeten maken als consekwentie van deze relatie. „Der Satz Barths, dass der Mensch nach seinem Sein und seiner zeitlichen Existenz kein Sein und keine Existenz zu erwarten hat, ist zu bestreiten." Wat moeten wij, als Barth zegt: „Gott ist mein Jenseits" onder dit woordje „mein" verstaan? Het N.T. geeft ons hoop op „ein neues Sein und Wesen in einer neuen Existenz" [240]). Vogel schrijft elders, dat de voleinding het verborgene openbaar zal maken, doordat zij het in een nieuwe zijnswijze opvoert, — en dat de jongste dag eind èn begin is [241]).

Later komen wij op zijn visie terug. Het is duidelijk dat hij vanuit deze beschouwing met Barth in conflict moet komen. Op de „Herborner Tagung" zegt hij in de discussie, dat Barth leert dat Jezus niet echt mens is geweest, als Hij niet van nature sterfelijk geweest is, dat in Jezus' kruisdood dus onderscheid gemaakt moet worden tussen de natuurlijke dood en de vloekdood, en dat daaruit een opvatting over het „zijn van de mens in de tijd" moet volgen, waarin ook onderscheid gemaakt wordt tussen de dood als einde van de tijd en de dood-als-gericht. Deze leer is volgens Vogel voor lutherse theologen onverdraaglijk, want 1⁰ de mens is oorspronkelijk onsterfelijk geschapen, 2⁰ de plaatsbekleding houdt in dat Christus ook de natuurlijke dood op zich nam, die niet van nature bij Hem hoort, 3⁰ de consekwentie voor de eschatologie is hoogst ernstig: bij Barth is geen tijd denkbaar *na* de tijd van deze existentie; wat de mens gewéést is, wordt bij God vereeuwigd. Maar het is met handen te tasten — aldus Vogel — dat dit *niet* de eschatologie van Paulus, de Apocalyps en de Evangelisten is. „Der Mensch hat doch ein neues, anderes Sein zu erhoffen". Er moet een nieuwe tijd zijn ná deze tijd. Wat ons beloofd wordt, kan men niet herleiden tot een „noëtisch Offenbar werden" van wat wij nu al in Christus hebben. Het is meer ontisch bedoeld; wij zullen leven „mit neuen Sinnen". Barths visie volgt uit zijn eigenaardig supralapsarisme, dat hem doet aannemen dat God het nietige „als das nicht gewollte gewollt hat" [242]).

Op deze bezwaren van Vogel komt dit antwoord van Barth: „Der Ruf nach

---

[237]) cf. id., 192, 308.
[238]) Holmström, a.w., 212.
[239]) Heering, a.w., 232.
[240]) H. Vogel, Ecce Homo. Zur Anthrop. K. Barths, Verkündigung und Forschung '49—'50, 126.
[241]) id., Gott in Christo, 1951, 999, 1003 v.
[242]) K. H. Miskotte, Schepping en Verbond, in: Kerk en Theol., 1951, 199.

einem neuen Sein des Menschen in abstracto, gelöst von den Blick auf Gott selber, ist mir geradezu ein Entzweiung von Schöpfung und Bund". Beslissend is het openbaar-worden (1 Joh. 3 : 2), maar het is onbijbels om dan te reageren met: dus alléén cognitief. „Nein, dies alles ist nicht nur noëtisch gemeint, es ist doch eben die Par-*ousie*!"

In de 40 dagen is het nieuwe: Christus' presentie, het onthulde wezen van Zijn aardse leven; Hij is tegenwoordig in deze „Modus des Gewésen-seins". En zo is het met ons in Zijn toekomst: men kan het een „Veränderung des Vorzeichens" noemen, eerder dan een nieuw zijn in een verlengde tijd. „Wir *sind* Kinder Gottes in der ganzen Misère unseres Daseins, und *das* wird offenbar werden. Wij moeten alle tijd-idolen achter ons laten! [243])

Berkouwer merkt op dat Barths opmerking over „der Ruf nach einem neuen Sein das Menschen in abstracto" geen antwoord is op de vragen van Vogel, die juist niet de mens „in abstracto" op het oog heeft, maar de mens en zijn nieuwe zijn *vanuit Christus* [244]). Zijn beroep op 1 Joh. 3 : 2, 1 Petrus en Rom. 8 kan hoogstens slaan op het „geopenbaard worden"; overigens spreken deze bijbelgedeelten juist onbevangen over „continuering" vanuit het heil in Christus [245]).

Na de weergave van de kritiek van Berkouwer, Runia, Popma en Vogel, waarbij wij ons kunnen aansluiten, willen wij daar zelf nog enkele kritische opmerkingen aan toevoegen, die in het derde deel van deze studie nader gefundeerd zullen worden.

Wat bedoelt Barth, als hij zegt dat de mens als zodanig geen „Jenseits" heeft? Van Leeuwen belicht dit woord door te stellen: „Daar, waar de overgang van de ene bestaansvorm in de andere, in casu van het leven in de dood, gezien wordt als een overgang in een kwantitatief vergelijkbaar leven — en daarvan getuigen ... alle bewijsvoeringen, die het bewijs der onsterfelijkheid, concluderend of postulerend, putten uit de verschijnselen, verlangens en strevingen van het geschapen leven — daar blijven wij binnen de schepping. Maar wanneer zodoende het eschatologisch heil in de schepping wordt verankerd en bereikt, betekent dit een miskenning van de schepping als schepping. Tegenover alle wijsgerige onsterfelijkheidsgeloof, dat aldus op ontoelaatbare wijze het eschaton binnen de schepping trekt en de creatuurlijke distantie van God en mens, van hemel en aarde vergeet, en een menselijke weg naar het eeuwige leven meent te kunnen aanwijzen, geldt het woord van Barth: „Der Mensch *als solcher* hat also *kein* Jenseits ..." [246]). Wij spitsen onze oren, wanneer wij klanken opvangen zoals „miskenning van de schepping als schepping" en „vergeten van de creatuurlijke distantie van God en mens", want het is ook òns in deze studie hoofdzakelijk begonnen om het protest tegen déze miskenning. Als dit uitgangspunt gelijk is, hoe komen wij dan zo spoedig al tot uiteenlopende conclusies? De uitdrukkingen van Van Leeuwen kunnen dit onthullen.

243) id., 202—204.
244) Berkouwer, a.w., 327 noot 12.
245) cf. id., 331 noot 28.
246) P. J. v. Leeuwen, a.w., 274.

Hij zegt in één adem: „de creatuurlijke distantie van God en mens, van hemel en aarde". Maar als het om de *creatuurlijke* distantie gaat, dan behoort de *hemel* ingedeeld te worden bij de mens en bij de aarde. Wanneer Van Leeuwen dat *niet* doet, zit er méér achter. Hij zegt, dat, wanneer het eschatologisch heil binnen de schepping blijft, dit een miskenning van de schepping betekent. Wij zeggen — precies andersom —: de schepping wordt miskend, als het eschatologisch heil *niet* binnen de schepping blijft. Het gaat dus om de vraag: wat wordt er met dat „binnen de schepping blijven" bedoeld? Het is duidelijk dat men er *twee* dingen mee bedoelen kan. Men kan bedoelen: het eeuwige leven ligt niet verankerd in *onze* ontwikkeling naar volmaaktheid, het komt niet óp uit het streven van het schepsel, het is niet te bewijzen vanuit de schepping, het betekent niet een immanente onsterfelijkheid van een door de mens te bereiken „Jenseits", het is niet gegrond in creatuurlijke gegevenheden als zodanig. Dit alles beamen wij ten volle. Maar men kan bovengenoemde uitdrukking ook ànders bedoelen: er is distantie tussen hemel en aarde, het „Jenseits" is niet menselijk, de creatuurlijke beperktheid zal plaats maken voor iets totaal ànders, dat de creatuurlijke mogelijkheden te boven gaat. En dit kunnen wij *niet* onderschrijven. Nu is het onthullend, dat bij Van Leeuwen de *beide* betekenissen van genoemde uitdrukking op allerlei wijzen *door elkaar heen lopen*. Deze verwarring maakt de zaak een stuk duidelijker. Hij schrijft tegen het onsterfelijkheidsgeloof dat „een menselijke weg naar het eeuwige leven meent te kunnen aanwijzen" en in hetzelfde verband tegen een tussentoestand waarbij „slechts sprake kan zijn van het creatuurlijke mens-zijn": de menselijke *weg* loopt over in het creatuurlijk mens-*zijn*. Hij kan dan ook in één adem spreken over „een menselijk en door de mens te bereiken „Jenseits", en over de onmogelijkheid om het eeuwige leven te gronden „in creatuurlijke mogelijkheden en gegevenheden." Het protest tegen de leer dat de mens zelf naar het eeuwige leven zou kunnen toewerken, loopt geruisloos over in het verzet tegen de opvatting dat de geschapen mens ook in het eeuwige leven een geschapen mens blijft. Het eeuwige leven wordt tegenover de pogingen om het als een menselijke mogelijkheid binnen de schepping te trekken, hoog bóven de schepping in veiligheid gebracht. Deze achtergronden zijn er ook bij Barth. De strijd tegen het historisme maakt zijn visie bóven-historisch; de aanval op een door de mens zelf te bereiken „Jenseits" doet hem het gehele „Jenseits" bóven de mens uit heffen, — en dat „binnen de schepping blijven" twéé betekenissen kan hebben, één tegen en één volgens de Bijbel, kan niet meer tot zijn recht komen.

Het eeuwige leven kan *niet* uit creatuurlijke mogelijkheden ontstaan en moet *daarom* bovencreatuurlijk zijn. Hij ziet niet, hoe dit „daarom" in de lucht hangt. Het dilemma: immanente onsterfelijkheid of „Gott ist mein Jenseits" is een vals dilemma. Hier is zózeer sprake van *OP*standing, dat het geen op-*STANDING* meer kan zijn. Hier wordt uit vrees voor miskenning van de schepping de schepping miskend. „Der Mensch als solcher" —wie is dat? Er is een goed-geschapen mens, een zondaar, en een goed-herschapen mens, — en andere mensen kennen wij niet. Het eeuwige leven is het menselijk leven van de mens uit Psalm 8. Hij zegt niet zó luid „O!" dat hij geen „onze" meer

kan zeggen: „O Here, onze Here..." Hij zegt niet: wat is de mens „als solcher"? — die heeft geen „Jenseits", straks is hij er „geweest", — maar hij zingt: wat is de mens, dat Gij naar *hem* omziet? — bijna goddelijk, maar hij blijft menselijk, bij vogels en vissen, en zijn wereld is en blijft de schepping. „Zij is „schepping" en niet meer", zegt Van Leeuwen over de schepping [247]), maar de „kroon der schepping" in Psalm 8 heeft in eeuwigheid aan de schepping zijn handen vol.

Het éne woord „herschepping" is voldoende om de „vereeuwiging" als onbijbels aan te duiden. Barth blijft bij het dualisme: de mens als bondgenoot en de mens als kosmisch wezen, als existentie en als essentie. In de rechtstreekse verhouding tot God heeft de mens zijn eigen zijn, zijn eigen „Voraus" voor de genade verloren. Wij moeten denken aan het boeddhisme, dat inplaats van het egoïsme het ego bestrijdt. De mens verliest hier méér dan zijn eigengerechtigheid. Met het badwater wordt het kind weggeworpen, het kind uit Jesaja 11 : 8 dat speelt bij het hol van een adder op de nieuwe aarde. Dit verlies van het eigen zijn van de mens wordt zo ver doorgevoerd, dat bijna de mens geheel wordt opgelost in zijn zijn-in-de-raad-Gods. Wij zeggen: bijna. Het is niet te verwachten, dat Barth, als hij aan zijn eschatologie zou toekomen, werkelijk de mens zou laten opgaan in God. Vooral in K.D., IV, 3 schrijft hij zeer positief over de christelijke hoop op de hemelse vreugde. Hij citeert met instemming antwoord 52 van de Heidelbergse Catechismus; hij wil blijkbaar wel de woorden „die al zijn en mijn vijanden in de eeuwige verdoemenis werpen zal" schrappen, maar *niet* wat daarop volgt: „die mij met alle uitverkorenen tot zich in de hemelse blijdschap en heerlijkheid nemen zal" [248]). Over „verheerlijkt" in Rom. 8 : 30 schrijft hij: „In und mit, d.h. in Konsequenz ihrer Erwählung, Berufung und Rechtfertigung *hat* er ihnen — bis zu dem Grade sind sie dem Bilde des Sohnes Gottes gleichgestaltet — auch dieses seinem Wesen nach erst Zukünftige *schon* zugewendet: dessen Gegenwart, in der es ihnen doch noch nicht offenbart ist, dessen Offenbarung sie doch erst entgegensehen und entgegengehen!" — en hij denkt daarbij aan de hemelse heerlijkheid [249]). Het gaat in dat hoofdstuk over de toekomst als de voor ons liggende tijd met inbegrip van ons stervensuur [250]) en over het „dann" van Christus' toekomstig komen, dat onlosmakelijk verbonden is met het „damals" van Zijn opstanding en het „jetzt" van onze op Pinksteren volgende tijd [251]). Dat klinkt bijbels (1 Petr. 1 : 3 legt ook verband tussen de opstanding, ons geloof en de laatste tijd), maar het loopt uit op de vaststelling „dass das „dann" Jesu Christi mit allen seinen Folgen einmal mit seinem „damals" zusammen nur noch *„jetzt"* sein und bleiben wird" [252]). Op dit „nu" kan geen „dan" meer volgen. Hier wordt méér gezegd dan dat het verlossingswerk van Christus met Zijn wederkomst wordt voltooid.

---

[247]) id., 275.
[248]) Barth, K.D., IV, 3, 1059.
[249]) id., 1050.
[250]) cf. id., 1051.
[251]) cf. id., 1045.
[252]) id., 1052.

Het is duidelijk, dat Barth met vereeuwiging iets anders bedoelt dan de 19e eeuw. Hij bedoelt natuurlijk ook niet, dat wij bij het sterven of bij de wederkomst van Christus overgaan in het niet-meer-zijn. „Denn wen Er aus seinem zeitlichen Dasein und Dienst abruft, den versetzt er ja nicht ins Dunkel eines Nichtmehrseins, sondern vielmehr aus allem Dunkel seines jetzigen Nochnichtseins heraus hinein in das Licht seiner vollendenden Offenbarung, in welchem mit allem, was dann, wenn er kommt, nur noch gewesen sein wird, auch seine dann abgeschlossene Existenz — sei es denn ein Torso, ja das Fragment eines Torsos — als eine reife Frucht seines Versöhnungswerkes, als eine vollkommene Erscheinung des in ihm geschehen Willens Gottes sichtbar werden, zum Leuchten kommen, ihr eigenes Licht haben und behalten und in dieser erneuerten, dem Bilde des Sohnes Gottes gleichgestalteter Form Gottes Zeuge sein wird" [253]). Er wordt hier met nadruk gesproken over het hebben en *behouden* van een *eigen* licht. Maar het is niet toevallig dat er juist van een eigen *licht* sprake is. *Het eeuwige leven is voor Barth allereerst het eeuwige licht.* Hij zegt bijv.: het einde van de christen is ook „der Anfang der Erhebung seiner zeitlichen Existenz und aller ihrer Inhalte ins *ewige* Licht und so ins *ewige* Leben" [254]). Het is niet voor niets dat het er zo staat: in het eeuwige licht *en zo* in het eeuwige leven. Zijn voorkeur voor de uitdrukking „het eeuwige licht" is opvallend. Men denkt onwillekeurig bij „licht" vooral aan het noëtische en bij „leven" aan het ontische. Barth wil dat niet scheiden, maar de gedachte van de *onthulling* („licht!") is overheersend, om niet te zeggen overbelicht.

In een radiolezing sprak Barth over de vereeuwiging (als de bekleding van wat geheel sterfelijk is met onsterfelijkheid) als over een *blijde* boodschap: „„Als protestantischer Theologe", als der ich hier zu Ihnen reden sollte, hätte ich Ihnen diese Nachricht gewiss besser, als ich es jetzt getan — hätte ich Ihnen aber eine bessere Nachricht als diese auch zu dem Thema „Unsterblichkeit" nicht geben können. Nicht das Wort irgendeiner Theologie, wohl aber des Herrn Wort bleibt in Ewigkeit" [255]). Maar waarom heeft hij dan in die lezing de vele bijbelwoorden over het nieuwe *zijn* van de mens op de nieuwe aarde na de voleinding niet genoemd?

Hij weet van een *goede* tijding voor de mens, die niet verdwijnen zal in de dood of in het niet-zijn of in God. Hij spreekt tegenover Vogel te duidelijk over het niet-alleen-maar noëtische van de onthulling, en hij spreekt ondanks zijn uitspraken over Gods de tijden omspannende ogen ook over *onze* ogen. Maar hier blijkt nu juist, hoe zijn beschouwing innerlijk tegenstrijdig is. In onze opmerkingen-vooraf stelden wij al, dat hij nooit een vergoddelijking van de mens leert. Maar hij komt er gevaarlijk dicht bij. En dat komt, omdat hij niet voldoende ziet, hoe zeer God in Zijn afkeer van menselijke eigengerechtigheid toch ruimte laat voor het menselijk antwoord. Hij gaat niet zover, dat hij God op Zijn eigen ja ja laat zeggen, zodat er geen plaats over zou blijven

---

[253]) id., 1065.
[254]) id., t.a.p.
[255]) Barth, in: N. B. Luyten, e.a., Unsterblichkeit, 1957, 51.

voor een *verbond* tussen God en mens. Maar hij kan nog steeds niet aan de *mens* de volle ruimte geven, die hem in dat verbond toekomt. Het lijkt er bijna op, dat volgens Barth het gebed „bergen, valt op ons! heuvelen, bedekt ons!" op de jongste dag zal worden *verhoord*. Ziet hij wel, hoe groten en kleinen voor de troon staan, als de boeken worden geopend, boeken met data en jaartallen? Hij laat de laatste bazuin alle *menselijke* geluiden overstemmen.

Wij menen dat het eenzijdig is om bij zijn vereeuwigingstheorie alleen aan zijn antropologie te denken; het centrale motief van zijn theologie klinkt hier in door. De genade is hier zo triomfantelijk, dat de mens er bijna het slachtoffer van wordt. Nu kan men zeggen, dat dit toch juist de bedoeling van de genade is. Het ligt er maar aan, hoe men dat bedoelt. De genade is niet tegen de natuur. Wij moeten alle tijd-idolen achter ons laten! hoorden wij Barth uitroepen tegen Vogel. Wij kunnen inderdaad van alle dingen een afgod maken, en ook van de tijd. Maar het is de vraag of iemand, die in de Bijbel nergens kan lezen dat de tijd eenmaal ophoudt, een afgodendienaar is.

Wij komen hier een kwestie op het spoor, die — naar wij menen — voor het verstaan van de gehele theologie van Barth van belang is. Wij kunnen bij hem telkens weer constateren, hoe hij iets verwerpt vanwege het *misbruik* dat ervan gemaakt kan worden. Hij verwaarloost daarbij ten enenmale, dat ook een *goed gebruik* mogelijk is. Om alle tijd-*idolen* achter zich te laten, laat hij alle *tijd* achter zich. Om het spreken over een nieuw zijn van de mens in abstracto tegen te gaan, gaat hij het spreken over een nieuw zijn van de door Christus verloste mens tegen. Om de hoogmoed te bestrijden, bestrijdt hij de christelijke vrijmoedigheid. Omdat wij van de openbaring misbruik kunnen maken, probeert Barth God te helpen subject van Zijn openbaring te kunnen blijven. Daardoor wordt zijn accentuering van de *vrijheid* van God juist een *tekortdoen* aan die vrijheid. God is zó vrij, dat Hij de mens volkomen mens kan laten zijn en eeuwig mens kan laten blijven. Zijn „die Zeiten umspannende Augen" zijn de ogen die *omzien* naar de *mens* (Ps. 8). De vereeuwigingstheorie drukt het schepsel in de hoek, ter „ere" van de Schepper. De mens en de tijd worden klein gemaakt om God „groot" te maken. Maar God wil geëerd worden, doordat *wij* de *kronen* en *tronen* uit de Apocalyps aanvaarden.

Men heeft wel eens gezegd, dat de vereeuwigingsgedachte — dat ons leven als lava *stolt* en zo bij God blijft — zou lijken op de oude vrijzinnige opvatting, die de opstanding een voortleven in de herinnering van de achtergeblevenen noemt. Hoewel het hier om iets ànders gaat, uit deze vergelijking kan blijken dat zowel het *te weinig eren van Christus* als het *te weinig eren van de mens* tot bijna hetzelfde resultaat kan leiden. Het is duidelijk, wat wij in dit verband met de gevaarlijke uitdrukking „eren van de mens" bedoelen. Wij bedoelen: credo vitam aeternam.

Wie over „vereeuwiging" spreekt, kan dicht in de buurt komen van die mensen die „alleen voor dit leven hun hoop op Christus bouwen". Het merkwaardige is, dat Barth zich juist op déze tekst beroept. Hij zegt: Christus zal het einde van de tijd zijn; het oordeel Gods verbiedt de mensen „slechts in dit leven op Christus te hopen" (1 Cor. 15 : 19), „d.h. nur auf Fort-

setzungen seiner Gegenwart in dem Modus, in welchem er (Christus) jetzt der ist, der er war" [256]).

Hij kan dus precies zeggen (d.h.!) wat het „alleen in dit leven op Christus hopen" inhoudt. Opvallend is, dat Grosheide zegt: „de wijze, waarop hij (Paulus) het uitdrukt is zó, dat ieder dadelijk zegt: dat kan immers niet! We behoeven dan ook niet te onderzoeken, wat het alleen voor dit leven op Christus hopen inhoudt. Het bestaat niet!" [257])

De vereeuwigingstheorie kan eigenlijk ook niet bestaan. Zij vernietigt zichzelf. De triomf der genade kan niet gecombineerd worden met de onsterfelijkheidsspeculaties uit vorige tijden — maar evenmin met de begrenzingsproblematiek van deze tijd. Die beide *tegengestelde* beschouwingen staan *dichter* bij *elkaar* dan hun verdedigers vermoeden. Velen die elkaar bestrijden, kunnen elkaar ontmoeten in de miskenning van de tijd. Wie de continuïteit van de tijd verwerpt, staat in feite *weerloos* tegenover de vereeuwigingstheorie van Barth. Hij krijgt in die theorie zijn trekken thuis. Wie meent straks „uit de tijd" te treden, kan bij Barth zien, waar hij terecht kan komen.

b. Thurneysen

Typerend voor Barths oude vriend Thurneysen is diens artikel over Christus en Zijn toekomst, waarin hij schrijft: als we zeggen: de toekomst van *Jezus Christus,* dan *verandert* het begrip toekomst; het breekt uit het continuum van de tijd uit, „jenseits aller Zeit". „Mag die Vorstellung einer wirklich erfüllten Zeit gedacht werden, das heisst einer Zeit, die, was freilich im Grunde nicht mehr gedacht werden kann, lauter Vergangenheit geworden ist, weil die Gegenwart bis an den äussersten Punkt der Zeitstrecke gekommen ist, so würde auch dieser erfüllten Zeit *diese* Zukunft, die Zukunft Jesu Christi noch gegenüberstehen als ein ganz anderes Jenseits, jenseits auch von ihr liegendes Land und Reich" [1]). Maar het moet toch naar ons *toe komen* in de ruimte van onze tijd? Wordt het anders geen mythe? Thurneysen antwoordt „dass es eben darum geht, um dieses Zeitlichwerden dessen, was nicht mehr Zeit ist, so dass es in der Zeit da ist und doch bleibt, was es ist, das Jenseits aller Zeit". Hij ziet de tijd als de ruimte waarin alles wordt en tegelijk vergaat [2]). „Man kann den Gedanken der Zeit gar nicht denken, ohne ständig den Gedanken ihres Vergehens mitzudenken". Al zou alle kultuur ondergaan, „auch durch diese Steppe würde der Zug der Zeit weiter rollen ins Unendliche ... Kurz, innerhalb der Zeit und des Zeitdenkens gibt es kein *wirkliches* Ende. Die Zukunft Jesu Christi aber *ist* das wirkliche Ende" [3]). Wat het eeuwige leven is, kan alleen door negatie gezegd worden. Het staat niet in continuïteit met het leven hier, zoals de onsterfelijkheidsleer beweert. „Es liegt in dem Prädikat „ewig" gerade das vollständige, qualitative Unterschiedensein dieses Leben von allem Zeitlichen oder mit Zeitlichen in irgend-

[256]) Barth, K.D., IV, 1, 358.

[257]) F. W. Grosheide, De eerste brief van den apostel Paulus aan de Kerk te Korinthe, 507.

[1]) E. Thurneysen, Christus und seine Zukunft, in: Zwischen den Zeiten, 1931, 190.

[2]) id., 192.

[3]) id., 199.

einer, wenn auch noch so fein und sublim gedachten Kontinuität stehenden Leben". Het einde van het sterven is radicaal; continuïteit is er alleen bij God, die doden levend maakt. Althaus is hierin niet radicaal genoeg [4]).

Wanneer men tot hiertoe de beschouwing van Thurneysen gevolgd heeft, wordt het wel bijzonder vreemd bij Popma te lezen: „Er is er eigenlijk maar één, die op dichterlijke wijze — anders zal het bezwaarlijk gaan — getuigt van de nabijheid en vertrouwelijkheid van de toekomende eeuw. De éne getuige die we bedoelen is Ed. Thurneysen" [5]). Dat is dan die Thurneysen die Althaus niet radicaal genoeg vindt! Hoe is het mogelijk dat Popma na het afwijzen van o.a. Althaus hier eindelijk een ànder geluid hoort? Hoe is het mogelijk dat Runia opmerkt: „Wij menen dat Barths oude vriend en geestverwant het beter, d.i. schriftuurlijker gezien heeft, toen hij in 1931 het eeuwige leven, het leven der opstanding als volgt omschreef..." (dan volgt een citaat uit Thurneysens artikel)? [6]) Dit is mogelijk, omdat Thurneysen na het bovenstaande plotseling *omschakelt:* „Wir haben eben festgestellt: „Ewiges Leben ist ein vollig neues Leben... Aber nun sagen wir mit gleicher Kraft und in gleichem Recht: *dies* Leben, das Leben, das wir hier und jetzt führen, wird in der Auferstehung umgeschaffen zu einem völlig neuen Leben." Hij verwijst dan uiteraard naar 1 Cor. 15: *dit* sterfelijke... Deze identiteit bestaat *alleen in God,* maar in Hem *bestaat* ze. „*Diese* Zeit wird Ewigkeit" [7])

En in *dit* verband volgt dan het citaat, waarover Popma en Runia zo enthousiast zijn: „Die Welt, in die wir kommen in der Zukunft Jesu Christi, ist also keine andere Welt, sie ist diese Welt, dieser Himmel, diese Erde, aber beide vergangen und neu geworden. Diese Wälder, diese Felder, diese Städte, diese Strassen, diese Menschen werden es sein, die der Schauplatz der Erlösung sein werden. Jetzt sind es Schlechtfelder, jetzt sind sie voll Kampf und Leid noch nicht vollzogener Endentscheidung, dereinst werden es Siegsfelder sein, Erntefelder, auf denen gerade aus Tränensat ewige Garben heimgebracht werden".

En daarop volgt weer, dat de dag van Jezus Christus de tijd zoals wij die kennen zal „aufheben" [8]). Alleen wanneer wij dit citaat afzonderlijk beschouwen, buiten het verband waarin het voorkomt, is de waardering van Popma en Runia op zijn plaats. Popma zou kunnen zeggen: in het geheel van Thurneysens artikel wordt het door andere uitspraken vernietigd. Wij gebruiken nu met opzet hetzelfde woord („vernietigen") dat Popma gebruikt, als het gaat over theologen die de identiteit willen vasthouden en toch de continuïteit loslaten. Het is te begrijpen dat Holmström opmerkt: „Als „einen Geschichtstag" fasst auch E. Thurneysen die Parusie, „die Endkrisis aller Geschichte" obgleich er sich ohne Reservation an K. Heim anzulehnen scheint" [9]). Brunner noemt de woorden uit bovengenoemd citaat onbijbels, omdat de gestalte van deze wereld

---

[4]) id., 206 v.
[5]) Popma, Levensbeschouwing, II, 324.
[6]) Runia, a.w., 205.
[7]) Thurneysen, a.art., 208.
[8]) id., 209 v.
[9]) Holmström, a.w., 383 noot 1.

voorbijgaat: „Was aber der neue Himmel und die neue Erde sein werden, davon haben wir schlechterdings keine Ahnung" [10]). Berkouwer vraagt zich bij deze kritiek van Brunner terecht af, „waarom de belofte van het N.T. (en van het O.T.) dan niet spreekt van een X, een ondoorgrondelijk geheimenis, maar suggesties, gelóófssuggesties wekt in de verwijzing naar de nieuwe áárde", en hij voegt daaraan toe: „Liever de uiterste concreetheid van Thurneysen dan de spiritualisering, die zelfs in het uitzicht op de toekomst nog met een dualisme opereert, dat vreemd is aan de werken Gods en zo de toekomst hult in een ondoordringbaar duister" [11]) „Uiterst concreet" is Thurneysen méér in het bedoelde citaat dan in wat er op volgt en aan voorafgaat. Ook hij heeft — evenals Brunner — overbodige reserves tegenover de geloofssuggesties die Gods openbaring wekt. Het is opvallend dat, als Thurneysen over de „continuiteit" spreekt, die alleen in God ligt, door Van Ruler wordt opgemerkt dat het „puntiger" zou zijn om hier over „identiteit" te spreken. Van Ruler sluit zich overigens bij Thurneysen aan: in het gericht leidt God de wereld weer *door het niets heen* [12]). De vraag, waarop wij later nader moeten ingaan, is dus deze: of deze wijze van spreken wel recht doet aan de continuïteit van „*dit* sterfelijke zal onsterfelijkheid aandoen".

c. Gogarten

In 1921 schrijft Gogarten: wij zijn niet slechts toeschouwers, maar „eine Existenz in der Zeit", daardoor in scherp contrast tot het Eeuwige: „in das entscheidungsvollste Entweder-Oder: entweder wir oder die Ewigkeit" [1]). Het christelijk geloof is volgens hem geen religieus fenomeen, maar een daad van God, „eeuwigheid". De eeuwigheid „steht drohend und schreckend über der Zeit als ihr Gericht" [2]). De eeuwigheid kent geen harmonisch contact met de tijd, maar heft hem op, d.w.z. zij dwingt de tijd zijn onwaarde te tonen. Als God zich aan ons openbaart, is in dat „ogenblik" de tijd opgeheven. De eeuwigheid „ist die prinzipielle Aufhebung der Zeit, aber sie zwingt dann doch die Zeit, mit dieser unheilbaren Beunruhigung zu bleiben, was sie ist und was sie nun doch nicht mehr bleiben kann. Nämlich Zeit, die kein anderes Ziel, keinen anderen Ursprung hat als die Ewigkeit und doch nicht, gerade weil sie Zeit ist, Ewigkeit werden kann" [3]). Als lutheraan kan hij zich nooit geheel bij Barth aansluiten. De dialectische methode acht hij alleen toepasselijk op de situatie van de mens zonder God. De radicale tegenstelling tussen tijd en eeuwigheid is geheel een tegenstelling binnen de tijd, die niet geprojecteerd mag worden in Gods wezen. „Aufhebung der Zeit" betekent bij Gogarten dat de tijd vervuld is met de tegenwoordigheid van God. „Nur aus der Zeit und in der Bindung an die Zeit, in der wir leben, können wir an die Ewigkeit glauben" [4]). De achtergrond is hier (anders dan bij Barth) de lutherse visie

---

[10]) Brunner, Dogm., III, 1960, 491.
[11]) Berkouwer, De Wederkomst van Christus, I, 294.
[12]) Van Ruler, De vervulling van de Wet, 57.
[1]) F. Gogarten, Die religiöse Entscheidung, 1921, 9.
[2]) id., Von Glauben und Offenbarung, 1923, 35.
[3]) id., Offenbarung und Zeit, in: Z.Th.R. 1922, 362.
[4]) id., Ich glaube an den drei-einigen Gott, 1926, 100.

op de eenheid van toorn en genade in God, waardoor de dialectiek der geschiedenis zich *binnen* de geschiedenis afspeelt. Later zegt Gogarten dat eeuwigheid en tijd geen polaire tegenstellingen zijn, omdat door het tijdelijke van de geschiedenis God zich openbaart: eeuwigheid en tijd staan in relatie. Reeds in de vierde jaargang van „Zwischen den Zeiten" is Gogarten niet meer dialectisch [5]). En in 1937 beschuldigt hij Barth van „Zeitblindheit" [6]). In 1952 schrijft hij: „Das Eigentümliche der neutestamentlichen Eschatologie kommt darin zum Ausdruck, dass *alle* seine Aussagen eschatologischen Charakter haben. Alle sprechen sie, heisst das, von einer Wirklichkeit, die nur am Ende der Welt zugänglich ist" [7]). Het gaat steeds om het einde der wereld, dat dus niet alleen in tijdelijke zin opgevat mag worden. Als een mens wedergeboren is, heeft de oude wereld met haar ordeningen geen geldigheid meer „und es muss einer mit ihr am Ende sein" [8]). In 1953 legt hij er de volle nadruk op dat de mens wordt weggehaald uit de omslotenheid van de wereld; wanneer de eschatologie een voortzetting van het aardse leven na een hoe ook ingrijpende verandering zou betekenen, zou deze omslotenheid toch nog blijven; eschatologie moet daarom alleen zuivere toekomstigheid Gods betekenen, een van de grond af nieuwe verhouding tot God. Eschatologie is eigenlijk identiek met de rechtvaardiging uit het geloof. De wereld wordt nieuw, maar dat betekent slechts dat ze opnieuw wordt tot de schepping Gods [9]). Terecht zegt Rietveld, dat Gogarten wel moet bedoelen dat de wereld dus alleen voor ons bewustzijn nieuw wordt [10]).

d. Tillich

Omdat Tillich zich in het begin min of meer bij Barth aansluit, vermelden wij hem hier. Tillich, van huis uit religieus socialist, ziet als einddoel van de geschiedenis: kultuur en persoonlijkheid. „Jedes beliebig kleine oder grosse Geschehen nimmt Teil am Eschaton" [1]).

Hij maakt een tegenstelling tussen eeuwigheid en tijd in die zin dat de eerste steeds weer de laatste moet „erschüttern". „Die Zeit wird nicht dadurch erlöst, dass die Ewigkeit in sie eingeht, das ist nicht möglich, denn zu ihrem Wesen gehört Widerspruch zur Ewigkeit, sondern die Zeit wird dadurch erlöst, dass sie aufgenommen wird in die Ewigkeit" [2]). Dit „opgenomen worden" zou consekwent moeten zijn: „vernietigd worden": Widerspruch! Het einde der geschiedenis noemt hij dan ook „Abbruch der Zeit" [3]). Faber heeft gelijk als hij zegt: „. . . verholen leeft in Tillich ondanks alles de pessimistische gedachte: de tijd is het anti-eeuwige" [4]). Die gedachte blijft overigens niet eens zo erg

---

[5]) id., Der Glaube an Gott den Schöpfer, in: Zwischen den Zeiten, 1926, 451 v.
[6]) id., Gericht oder Skepsis, 1937.
[7]) id., Der Mensch zwischen Gott und Welt, 1952, 20 v.
[8]) id., 19.
[9]) id., Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, 1953, 169 vv.
[10]) B. Rietveld, Saecularisatie als probleem der theol. ethiek, 137.
[1]) P. Tillich, Religiöse Verwirklichung, 1930, 134.
[2]) id., Kairos, I, 10.
[3]) id., Religiöse Verwirklichung, 138.
[4]) Faber, a.w., 148.

„verholen". Tillich staat sterk onder invloed van Schelling [5]). Het gaat er hem om, dat de eeuwigheid altijd „das in die Zeit Hereinbrechende", maar nooit „das in der Zeit Fixierbare" is [6]). Maar tegenover de dialectische theologie gelooft hij toch aan de presentie van de genade in de geschiedenis. Terwijl bij Barth Woord en geloof correlaat zijn, zijn dit bij Tillich volgens Bolkestein „Sein" en „Schau", zodat Barths woord: openbaring „ist und bleibt im strengsten Sinn *Wort* und nicht *Sein,* weder als Erschütterung, noch als Gestaltung, weder als Negation, noch als Position" tegen Tillich geschreven had kunnen zijn [7]). De genade is bij Tillich geen object, maar kwalificeert wel de objecten die we in de geschiedenis ontmoeten en krijgt daarin „gestalte", wat méér is dan heenwijzing. De eeuwigheid breekt niet door de tijd heen, maar er in. Elke tijd is beslissingstijd, met een speciale plaats binnen de tijd-lijn. Om de verlossing van de tijd door opneming in de eeuwigheid mogelijk te maken, historiseert hij de eeuwigheid. Door de „Erschütterung" krijgt de geschiedenis weer positieve waarde. Niet het satanische, alleen het demonische kan in de geschiedenis concreet worden. Terecht zegt Schilder: „Er is geen verhelpen aan: wie Satan buiten de geschiedenis plaatst, plaatst óók de Christus van de bijbel buiten de geschiedenis. *Buiten* het raam van de geschiedenis plaatst hij dus eveneens die in Christus gegeven konkrete *werkelijkheid,* waarin wij de heuse *aanvangen* zien van de komende hemel: het nu reeds aanwezige „beginsel" van het eeuwige ònverwoestbare leven" [8]). Dat onze beste werken nog met zonde bevlekt zijn, is heel iets anders dan wat Tillich bedoelt met de „Zweideutigkeit" die tot de geschiedenis behoort. De nieuwe en oude mens zijn geen pool en tegenpool, maar de ene triomfeert en de andere wordt begraven. Die in de Zoon gelooft, hééft het eeuwige leven. Bij Tillich is het onmogelijk, dat de geschiedenis plaats zou hebben voor een beginsel dat in zijn uitwerking vruchten laat rijpen die uit de tijd kunnen worden overgedragen in de eeuwigheid. En het eind der geschiedenis is bij hem tot iets transcendents gemaakt, waardoor het niet meer tot de geschiedenis behoort.

e. Brunner

Van Brunner noemen wij allereerst zijn „Erlebnis, Erkenntnis und Glaube". Met behulp van Bergson en Kierkegaard verzet hij zich in dit geschrift tegen psychologisme en historisme. Het gaat er hem om, dat, als God in het geloof „geltend" gemaakt wordt, de gehele wereld der psychologische relativiteiten uitgeschakeld wordt. „Dass jetzt Gott gilt, bedeutet, dass man alle psychologischen Brücken hinter sich abbricht". Al het psychische is als zodanig tijdelijk; de causaliteit is met het tijdschema onlosmakelijk verbonden; is er

---

[5]) cf. M. H. Bolkestein, Iets over de Kairos-idee bij P. Tillich in: Vox Theol., Dec. 1935, 47.

[6]) Tillich, Kairos, I, 6.

[7]) cf. Bolkestein, a.art., 44, 49.

[8]) Schilder, Wat is de hemel? 38. Zie over Tillich verder: Faber, a.w., 141 vv.; Schilder, a.w., 34 vv., 156; Schilder, Zur Begriffsgesch. des „Paradoxon", 398 vv.; Buri, a.w., 152; Heim, a.w., 562; Von Balthasar, a.w., 177 (Tillichs Kairos in verzen van George).

iets dat aan de wisseling van de tijd ontheven is? „Es scheint unmöglich. Alles altert und im Altern wird es anders. Und doch ist *geistiges Leben nur möglich unter der Voraussetzung, dass die Zeit stillgestellt wird.* Aller Sinn, alles Denken beruht auf der Identität". Alleen de sprong „ins Jenseitige" maakt de objectieve houding mogelijk. „Gedanke, Sinn, innerhalb der Zeit ist — Unsinn, Denn Sinn ist die absolute Einheit von Mannigfaltigem"[1]). „Im Gebiet des Geistes, des Glaubens, gibt es deshalb auch keine Dauer, im Sinn von Nachwirkung, Anhalten. Dauer hat immer nur das, was der Trägheit fähig ist, das Mechanisch-Materielle". Voor het geloof is er geen hoe en hoelang, maar slechts een ja of neen.

Het „geschichtliche Denken" staat en valt met het axioma dat iets uit zijn ontwikkeling verstaan kan worden. Maar voor het geloof is de geschiedenis „Scham und Verlegenheit" [2]). „Der Ernst des Geistes kennt nur die Gleichzeitigkeit" [3]). „Darum kann man nicht beides ernst nehmen, Gott und die Geschichte" [4]). De gedachte dat in de tijd eenheid onmogelijk is en dat dus het verstaan van het geloof (ἐν ἀτόμῳ) buiten de tijd valt, breidt hij zó uit dat *elke* natuurlijke „Geistesakt" „eine Durchbrechung der Kausalität durch die Freiheit" en dus ook „ein Einbruch der Ewigkeit in die Zeit" wordt genoemd [5]). Dus de doorbreking van de tijd wordt niet aan de veroordelende God, maar aan de „vrije" (!) geest voorbehouden, onder verwijzing naar Bergsons durée réelle [6]).

Maar het vergelijkenderwijs aangehaalde paulinische ἐν ἀτόμῳ is door Paulus niet buiten de tijd gedacht.

Brunner kan niet tot de juiste waardering van de geschiedenis komen door de dialectische tijd-eeuwigheids-verhouding [7]). Christus verlost ons z.i. van de geschiedenis. Het christelijk geloof ziet in Jezus van Nazareth dé openbaring en „auf diese Stelle in der Geschichte weist er hin als den Ort, wo Ewigkeit Zeit und Zeit Ewigkeit geworden sei" [8]).

„Für mich — wie für die Reformatoren — ist Geschichte, einschliesslich die Religionsgeschichte in all ihren Teilen, das, wovon die Offenbarung in Christus uns, wie vom Aion houtos überhaupt, erlöst" [9]). Wij verwijzen naar ons hoofdstuk over Calvijn om dit „zoals voor de reformatoren" als volkomen onjuist te verwerpen. Elders gaat Brunner iets verder, in diezelfde tijd: er zijn in de geschiedenis wel „Spuren göttlicher Schöpferordnung" en ook de openbaring heeft „ihre entwicklungsgeschichtliche Seite" [10]).

In zijn boek tegen Schleiermacher schrijft hij een hoofdstuk over „das eschatologische Loch". Als hij daarin spreekt over de „tijd dat God zal zijn alles in

---

1) E. Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, 101 v.
2) id., 104 v.
3) id., 110.
4) id., 112.
5) id., 103.
6) cf. Schilder, Zur Begriffsgesch. des „Paradoxon", 375.
7) cf. Masselink, a.w., 78 v.
8) Brunner, Philisophie und Offenbarung, 1925, 14.
9) id., Geschichte oder Offenbarung, in: Zeitschr. für Theol. und Kirche, 1925, 270.
10) id., Reformation und Romantik, 1925, 22 vv.

allen" zet hij het woord „tijd" veelzeggend tussen aanhalingstekens [11]). Het geloof is even noodwendig eschatologisch, als een mens een hoofd moet hebben. De geschiedenis is het gebied der relativiteiten, het geloof heeft te maken met het absolute. Dáárom is het geloof niet op de geschiedenis gericht, maar op het einde van de geschiedenis. Verlossing is: het einde van de αἰών οὗτος, de finis huius saeculi. De geschiedenis is stukwerk, een nooit eindigend proces dat nooit een doel bereikt, een continuïteit waarin men altijd het verleden met zijn vloek meeneemt [12]). De inhoud van de christelijke hoop is het gans andere „das allem jetzt Bekannten in absoluter Fremdartigkeit, Jenseitigkeit und Paradoxie gegenüber steht" [13]). Dat men in het geloof de blijde boodschap van het eeuwige leven *heeft,* „ist auch meine Auffassung; aber mit „axiologischer" Eschatologie hat das nichts zu tun, weil es sich um das Haben des zeitgegebenen Wortes und um ein echtes Futurum handelt" [14]). Wij weten niet *wat* en *wanneer* dat is: het einde der geschiedenis. De geschiedenis blijft voor ons „immer zunehmende Schwierigkeit" [15]). Althaus wijst er op hoe in dit boek aan het *hebben* van het geloof te kort gedaan wordt. „Der Glaube „hat" gewiss ganz anders als die Mystik — aber er „hat" doch eben auch" [16]).

Brunner schrijft in zijn „Der Mittler": „Nur das Ewige hat die Kraft, absolut einmalig zu sein ... Das Geschichtliche als solches kennt keine Erfüllung ... Das Ewige kann nicht wie eine besonders grosse Perle in die Kette der geschichtlichen Ereignisse eingefügt werden" [17]). Over Christus als het vleesgeworden Woord schrijft hij: „Dieses Wort ... meint ... das *Ende der Geschichte*" [18]). Voor de mysticus is de tijd als eeuwigheid, de geschiedenis zegt hem niets meer. „Die Christusoffenbarung ist darum absolut entscheidungsvoll, weil in ihr das Nichtgeschichtliche, das *Ewige,* die *Zeit* in einem Punkte durchbricht und sie damit zum Ort der Entscheidung macht" [19]). De geschiedenis (ook de kerkgeschiedenis) is een intermezzo [20]). Hij wil geen neutrale „Dingzeit", maar existentiële „Entscheidungszeit"; vanwege de *ernst* is er gezegd: Hij komt *spoedig.* „Das chronologische „bald" und das wahrhafte geschichtliche „bald" sind in-*kommensurabel*" [21]). Het transcendente Rijk *is* gekomen in de Persoon van Christus [22]). De geschiedenis begint pas na de zondeval [23]). Christus' opstanding is Urgeschichte und Endgeschichte, een perfectum futurum [24]). Eeuwigheid en tijd zijn inkommensurabel [25]). Over

---

[11]) id., Die Mystik und das Wort, ^{2}1928, 257.
[12]) id., 258, cf. Slotemaker de Bruïne, a.w., 29.
[13]) Brunner, a.w., 259.
[14]) id., 270 noot 2.
[15]) id., 299.
[16]) Althaus, Die letzten Dinge^{3}, 25 noot 1.
[17]) Brunner, Der Mittler, 1927, 271.
[18]) id., 272.
[19]) id., 274.
[20]) id., 536.
[21]) id., 379 noot 1.
[22]) id., 382.
[23]) id., 516.
[24]) id., 531.
[25]) id., 520.

het eeuwige leven zelf schrijft hij: „Negation der Negationen, das ist die Formel für unsere Gedanken vom Ewigen Leben". En terecht vult hij dit toch nog aan met een positieve uitspraak: „Gott wird da sein, und wir werden bei ihm sein ... Das ist der Sinn der ganzen Offenbarungsgeschichte ..." [26]). Maar wat betekent dit voor hem ten aanzien van de tijd en de geschiedenis? Wel weigert hij de zondeval te zien als een voorhistorische oerval, een oerkracht van bederf die werkzaam werd vóórdat het geschapene zijn loop kon nemen in de geschiedenis; wel weigert hij schepping en zonde met elkaar te vereenzelvigen; maar hij kan slechts spreken van de *mythe* van de zondeval. De *geschiedenis* blijft onder het oordeel liggen. „Een zódanige ingang van de openbaring in onze menselijke levensverbanden dat een geconsummeerde wereld straks in Gods hemel — al is 't ook door een louteringsbrand heen — kan worden ingedragen, — dat blijft een droom" [27]). Geschiedenis betekent voor hem allereerst de achtereenvolging van de in geboorte en dood elkaar opvolgende geslachten. Hij kan de geschiedenis niet denken zonder de dood erbij te denken. Daarom is opstanding der doden voor hem een zaak van de wereld der eeuwigheid. Maar „wij menen zo stellig mogelijk te moeten vasthouden, dat de openbaringswerkelijkheid ingaat *in* den tijd, daarop *in*werkt door de kracht van God, en zonder deze aanraking „in de lucht hangt". Herschepping is zonder schepping niet te verklaren, zeggen wij, en wie van deze twee een tegenstelling maakt, snijdt het Evangelie uit het Evangelie weg" [28]). Brunner verwijt Hegel dat voor hem de geschiedenis slechts de illustratie van de Idee is; maar bij Brunner dreigt de geschiedenis evenzeer haar waarde te verliezen. „Het is eigenlijk treffend en tragisch", zegt Masselink [29]), maar het is de vraag of wij het woord „tragiek" wel mogen gebruiken, als theologen een deel van de geopenbaarde waarheid ten onder houden. Slotemaker de Bruïne zegt: „Ik meen, dat wij Brunner's opvatting ongeveer juist weergegeven door te zeggen: de zonde des menschen bestaat hier in, dat hij niet heeft willen blijven in de verhouding van schepsel tegenover Schepper, en omdat wij leven in een wereld, die beheerst wordt door tijd en causaliteit, is dit feit, dat gebeurd is, niet los te maken uit de grote causale keten, is het niet ongedaan te maken ... binnen de geschiedenis, want deze is niet anders dan binding aan tijd en causaliteit. Verlossing is nu de daad Gods, die de mens uit deze geschiedenis uitbeurt, het geloof de sprong in dat Jenseits, waardoor de causaliteit gebroken is" [30]). Het is niet duidelijk wat hier nu „ongeveer (!) juist" is. Hij bestrijdt Brunner op de volgende gronden: de christelijke gedachte der schepping verzet zich tegen de gelijkstelling van eindigheid en zondigheid, en: de verlossing is niet kentheoretisch [31]).

Er is uiteraard ook bij Brunner sprake van een bepaalde ontwikkeling. Het is opvallend dat hij het opneemt voor het *worden*, dat men zo dikwijls als

---

[26]) id., 519.
[27]) Schilder, Wat is de hemel? 29.
[28]) id., Schriftoverdenkingen, I, 304.
[29]) Masselink, De feitelijkheid der Parousie, in Vox Theol. 1948, 94.
[30]) Slotemaker de Bruïne, a.w., 33.
[31]) id., 37.

kenmerkend voor de tijd tegenover het *zijn* als karakteristiek voor de eeuwigheid stelt. Vaak meent men, dat de tijd wel moet ophouden in de voleinding, omdat het *worden* niet zou passen bij de volmaaktheid. Maar deze gedachte dat het *worden* onverenigbaar is met het goddelijk goed, is z.i. Grieks en onbijbels. Het *worden* behoort tot het wezen van het *schepsel* als zodanig. „Das Unfertigsein — das zum Werden als solchem gehört — darf nicht als Manifestation des Bösen angesehen werden. Auch der geistige und geistliche Mensch *wird,* so lang er lebt" [32]). Maar hierop volgt niets over het eeuwige leven. Later tekent hij het geloof als het begin, „der Anhieb" van het eeuwige leven. Door het geloof zijn wij weer „im Sein-zum-ewigen Leben" [33]). Ook voor dit *zijn* wil hij nu blijkbaar een *worden* aannemen. Als hij handhaaft, dat het *worden* bij het wezen van het *schepsel* behoort, kan hij nooit een eeuwig leven *zonder worden* construeren. Maar hij blijft over tijd en eeuwigheid anders schrijven dan men hieruit zou kunnen afleiden.

Als zijn jongste zoon omkomt bij een spoorwegongeluk, wordt het theologische probleem van het eeuwige leven voor hem een brandend persoonlijk probleem [34]). Hij schrijft dan een boek, waarvan de hoofdinhoud is: de onscheidbare eenheid van wat het geloof *nu* heeft en wat het als het toekomstig-eeuwige *verwacht.* Hij schrijft daarin: „Die Lehre von den „letzten Dingen", die „Eschatologie" ist nicht ein letztes Schlusstück der christlichen Glaubenslehre. Vielmehr spricht der Glaube gar keine anderen Sätze aus als solche, die die christliche Zukunftshoffnung in sich tragen" [35]). De verhouding tijd—eeuwigheid *moeten* wij verstaan *vanuit* het *eenmalige* dat Christus Zich „intemporiert" heeft. Van daaruit zien wij het verleden nieuw: solidair met Adam. De gelovige „erkennt in Jezus Christus seine in Gottes Erwählung *vor* aller Weltzeit begründete „Vorvervangenheit"... Als der in Jezus Christus „von Ewigkeit her" Erwählte ist er in der Ewigkeit Gottes aufgehoben und aus dem Strom der Zeit herausgehoben. Sein Sein hat seine tiefste Wurzel in der aller Zeit, ja aller Schöpfung vorausgehenden Ewigkeit Gottes. „Deine Augen sahen all meine Tage, da noch keiner derselben da war" (Ps. 139 : 16), sie sahen mich als den in Jezus Christus zum ewigen Leben Bestimmten" [36]).

Het heden is belast met het verleden (de schuld) en de toekomst (de dood), maar als die wegvallen „wird die *Gegenwart erst Wirklichkeit.* Es zeigt sich nun, dass durée réelle, wirkliche Gegenwart, die Seinsweise Gottes ist. Denn Gott allein steht über dem Zeitstrom... An dieser Gegenwart Gottes haben wir im Glauben Anteil durch den Heiligen Geist, durch den uns Christus gegenwärtig ist". Dat is — hoewel eerst nog verborgen en voorlopig — eeuwig leven. De Heilige Geest is het onderpand van het eeuwige leven. Grisebach zegt in zijn boek: „Gegenwart" terecht: alleen de mens die liefheeft heeft „Gegenwart". „Ebenso wie die Zeit einen Anfang hat, wird sie auch ein Ende

[32]) Brunner, Der Mensch im Widerspruch, [3]1941, 418 v.
[33]) id., 495.
[34]) id., Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, 1953, 237.
[35]) id., 29.
[36]) id., 52 v.

haben. Sie soll abgelöst werden durch die „Erfüllung der Zeit" in der Ewigkeit" [37]). „Die berechtigte Reaktion gegen die platonisierende Vorstellung von der Ewigkeit als Zeitlosigkeit darf uns nicht zum entgegengesetzten Irrtum verleiten, das Ewige bloss, durch die Unendlichkeit der Zeit-elemente vom Zeitlichen unterschieden zu denken". *Eeuwigheid* is niet negatie van de tijd (zoals in de Indisch-Griekse ontologie of platonische ideeënleer). „Der biblische Ewigkeitsgedanke ist streng dem biblischen Allmachtsgedanken parallel: Gottes Herrschaft über die Zeit. Die biblische *Sprache* kann leicht irreführen. Die Ewigkeit Gottes wird biblisch auf zwei verschiedene Weisen, von denen jede für sich genommen die andere aufhebt, ausgedrückt, nämlich Ewigkeit = unendlich lange Zeit und Ewigkeit = Negation der Zeit". Wij kunnen beide uitdrukkingen dus niet adaequaat opvatten. Ze wijzen beide naar een derde, dat voor ons denken ontoegankelijk is.

Gods heerschappij over de tijd is een *indirecte* uitdrukking van Zijn eeuwigheid. Een directe is slechts door analogie mogelijk: God is de *Levende* [38]). Gods eeuwigheid is het *gesprek tussen Vader en Zoon,* dat zonder begin en einde is. „Die Gegenwart, die wir in Christus empfangen, ist wirklich *Selbst*vergegenwärtigung Gottes in uns; *Gottes* Liebe ist „ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist" Rom. 5 : 5. *Darum* ist der Glaubende ewigen Lebens teilhaftig, auch wenn dieses ewige Leben noch im „Leibe des Todes", darum erst in provisorischer Weise Gegenwart ist" [39]).

„Das ist das Paradox der urchristlichen, der wahrhaft christlichen Existenz, dass sie gleichzeitig durch das „jetzt schon" und durch das „noch nicht" charakterisiert ist" [40]). Het sterven *met Christus* is het begin van de opstanding tot het eeuwige leven. „Das Seltsame aber ist, dass dieses neue Leben da ist in der Gestalt eines Sterbens — „ich sterbe täglich", sagt Paulus (1 Kor. 15 : 31). Der Lebensakt, in dem das neue Leben sich vollzieht, ist zugleich und immer wieder eine mortificatio. Si deus vivificat, facit illud occidendo (Luther). Diese Umkehrung, dass das, was Leben hiess, als Tod sichtbar wird, und dass gleichzeitig das, was jetzt neues Leben heisst, sich als Sterben vollzieht, ist die paradoxe Seinsstruktur der neuen Existenz" [41]).

Over de voleinding schrijft hij: „Es läge dem christlichen Denker nahe, wenn er sich diesem letzten und höchsten Punkt der christlichen Lehre nähert, die Feder wegzulegen..." [42]). In het N.T. Grieks bestaat geen woord dat met „zaligheid" vertaald kan worden. De christelijke eschatologie is „theanthropozentrisch" [43]). Op eschatologisch gebied in de nieuwe theologie is bijna niets van grote betekenis gepresteerd, alleen door Althaus. Vreemd, omdat „eschatologie" een Stichwort werd sinds Barths Römerbrief [44]).

---

[37]) id., 55 v.
[38]) id., 58—60.
[39]) id., 62.
[40]) id., 65.
[41]) id., 123.
[42]) id., 203.
[43]) id., 224.
[44]) id., 231.

Wij vragen ons af: als alleen de mens die liefheeft „Gegenwart" heeft, hoe is het dan met de mens tot wie gezegd wordt: „Och, of gij *heden* naar zijn stem hoordet! *Verhardt* uw hart niet..."? (Ps. 95 : 7*b*, 8*a*). Dat het heden pas werkelijk wordt, wanneer wij door het geloof aandeel hebben in het heden van God Die boven de tijdstroom staat, is geen bijbelse gedachte.

Het is te verwachten, dat Brunner vanuit deze tijdsbeschouwing vooral het totaal-ànders-zijn van het eeuwige leven accentueert.

In zijn „Ons geloof" schrijft hij: „Het eeuwige leven is niet een eindeloze voortzetting van dit aardse leven. Maar... een totaal ander leven, goddelijk, niet van deze wereld, volmaakt, bovenaards... Het is de liefde zelf" [45]). In preken zegt hij, dat het ogenblik van het sterven meteen het moment van de opstanding is, omdat na de dood de tijd ophoudt [46]). De voleinding is niet een vervluchtiging in iets algemeens en onpersoonlijks, maar ook niet louter een herhaling of „Steigerung" van het natuurlijke, een eeuwig happy end zoals op een negerfilm, maar een *verandering* van het aardse in het hemelse [47]).

Later spreekt hij op zijn manier steeds meer positief over de tijd. In zijn Earl Lectures is het thema de eenheid van de drie tijdmomenten: het geloof omspant het verleden (verkiezing vóór alle tijd), de toekomst (het tot ons komen van de Heer) en het heden (de reeds aanwezige H. Geest). Het geloof is op deze wijze vervulde tijd [48]).

In het derde deel van zijn Dogmatiek bestrijdt hij de platonische stelling: „Mensch und Zeit gehören nicht wesenhaft zu einander" [49]). Het komen van Christus geeft een verborgen zin aan de geschiedenis [50]). De christelijke eeuwigheidsgedachte is „von vornherein" met de geschiedenis verbonden, want in de geschiedenis gebeurt het zich meedelen van God. Wij weten dat de eeuwige God tot ons komt als „intemporierte Ewigkeit". Van een *andere* eeuwigheid weet het geloof *niets* [51]). Hij wil dus ook niets weten van een formeel eeuwigheidsbegrip, leeg en negatief als in de filosofie; hij kent alleen een materieel en kwalitatief gevulde eeuwigheid. Zo kan hij over het eeuwige leven schrijven: „Sie ist *ewiges* Leben, weil sie die Teilnahme am Leben des Christus und durch ihm die Gegenwart des ewigen Gottes ist. Sie ist ewiges *Leben* darum, weil sie als die Liebe Gottes zugleich sein ewiges Leben ist." De eeuwigheid is dus niet de negatie van de tijd, maar „sofern im natürlich-reflektierten Zeiterlebnis immer auch das Moment der Dauer liegt, *Erfüllung* der Zeit, die Erfüllung jenes Momentes der Dauer als ewiges Leben... In der Geschichtlichkeit des Glaubens liegt gleichzeitig das Noch-an-die-Zeit-Verhaftet sein und das Schon-Darüberstehen [52]).

Dit eeuwige leven is er reeds nu. „Es bedarf keiner besonderen Verheiss-

---

[45]) id., Ons geloof, ⁷1959, 148.
[46]) id., Drei Predigten vom ewigen Leben, 1942, 23.
[47]) id., 38.
[48]) id., Faith, Hope and Love, Earl Lectures.
[49]) id., Dogmatik, III, 429.
[50]) id., 419.
[51]) id., 421 v.
[52]) id., 424.

ungen des ewigen Lebens. Jesus Christus ist selbst in seiner Person die Verheissung des ewigen Lebens. Vielmehr, es ist in ihm jetzt schon da" [53]). „Der Glaube ist das neue Leben, das endgültige Leben, das Leben in seiner Vollgestalt und in seiner Reinheit, denn er ist das Leben in der Liebe Gottes" [54]). De „paradox" van het reeds-nu en het nog-niet ligt in het wezen van het *geloof* zelf: geloof is met de hoop „eins und doch nicht identisch". „Der Glaube ist die Zukunft als Gegenwart" [55]). Brunner waarschuwt voor het scheidingmaken tussen „Rijk Gods" en „eeuwig leven". Het heil is zowel individueel als ook universeel [56]). Zijn beschouwing van tijd en eeuwigheid hangt grotendeels samen met zijn *geloofs*begrip. Het geloof is leven in de liefde van God, het eeuwige leven *is* de liefde van God. Het eeuwige leven is bij hem zózeer gelijk aan *Gods* liefde voor ons, dat niet tot zijn recht kan komen, hoe het *onze* liefde voor God is. („Dit is het eeuwige leven, dat *zij* U kennen"). Het eeuwige leven is bij Brunner de tegenwoordigheid van de eeuwige God. Dit kan zó gezegd worden dat het volkomen bijbels is. Maar dan moet blijken dat het eerste woord „eeuwig" in die zin (het eeuwige leven) niet hetzelfde betekent als het tweede woord „eeuwig" (de eeuwige God). Dan pas is voldoende duidelijk, dat dit eeuwige leven *geleefd* wordt door *mensen*. Zo lang dat niet voldoende gehonoreerd wordt, moet ook het juiste zicht op de tussentoestand ontbreken. Dat blijkt dan ook wel in het slot van Brunners dogmatiek. Na de afwijzing van de platonische stelling dat mens en tijd niet wezenlijk zouden bijeenhoren, wordt de tijd toch weer opgeofferd aan de eeuwigheid: „Vielleicht ist zeitlich Auseinanderliegendes von der Ewigkeit her nicht getrennt, sondern im nunc aeternum gleichzeitig". De „Widerspruch" (ons sterven en de wederkomst van Christus) is niet te verklaren door de ratio; de tussentoestand is niet voor te stellen: wij staan hier aan de *grenzen* van de tijdelijke wereld [57]). Het is alsof wij ook aan de grenzen van de *mensen*-wereld staan. Overigens kan er blijkbaar nog wel in dit „nunc aeternum" een ingrijpend gebeuren plaats vinden, dat op een wel zéér onvoorstelbare wijze dit eeuwige nu in een vóór en ná splitst; wij denken aan een in een voetnoot in méér dan één betekenis weggedrongen uitspraak van Brunner: „Die Frage, ob mit *dieser* Lebenszeit die Möglichkeit der Glaubensentscheidung abgeschlossen sei, bleibt im Blick auf 1. Petr. 3, 19 offen" [58]). Met deze „mogelijkheid" houdt hij echter geen rekening, als hij de apokatastasis-leer bestrijdt; dan laat hij (terecht) zien hoe de beslissing in *dit* leven valt [59]). Als Brunner zegt: „Zeitlichkeit gehört zur Geschöpflichkeit gerade wie die Endlichkeit ... Zeitlichkeit ist das Wesen der Geschaffenen, als Geschöpfe sind wir zeitlich, alles ist zeitlich" [60]), dan leidt hij daaruit *niet* af dat wij, omdat wij schepselen blijven, eeuwig in de tijd zullen leven. Hij gelooft evenals Barth aan een natuurlijke sterfelijk-

---

53) id., 385.
54) id., 405.
55) id., 407.
56) id., 410.
57) id., 439 v.
58) id., Dogm. I, 345 noot 53.
59) Bijv. id., 369.
60) id., Dogm. II, 19.

heid van de mens: „Der leibliche Mensch ist sterblich und das Leben auf der Erde ist als solches kein ewiges Leben" [61]). De bijbelse waarheid dat wij als schepselen „tijdelijk" zijn, wordt — zonder dat deze woorden veranderd behoeven te worden! — op een merkwaardige wijze in haar tegendeel omgekeerd. Wie zegt dat de tijd bij het wezen van het schepsel behoort, kan *twee* dingen bedoelen. Brunner bedoelt: de mens is *tijdelijk,* dus de tijd is er maar tijdelijk. Men kan óók bedoelen: De mens is tijdelijk, de mens blijft *menselijk* en dus ook tijdelijk. Er kan spraakverwarring ontstaan, als men niet op de dubbele betekenis van deze uitdrukking let. Wie „tijdelijk (in de tijd) zijn" en „blijven" niet wil combineren, blijft verward in het worden-en-zijn-schema, dat Brunner zelf onbijbels noemt.

f. Althaus

Reeds vroeg waarschuwt Althaus tegen de „skeptische Entwertung der Geschichte" bij Barth. Tegenover Barth houdt hij staande dat God niet alleen de grens van de historie, maar ook haar Heer is [1]). Dit „niet alleen-maar ook" is typerend voor Althaus' „Vermittlungstheologie" [2]). Hij zegt tegelijk neen en ja tegen de tijd. Hij protesteert als men het schepsel-zijn als zodanig op de zonde betrekt, en de geschiedenis alleen als uitdrukking van Gods toorn ziet [3]). Onafhankelijk van Barth [4]) schrijft Althaus zijn boek over „Die letzten Dinge", waarin hij onder invloed van Windelband onderscheid maakt tussen axiologische en teleologische eschatologie. Onverbiddelijk wijst hij alle „endgeschichtliche" eschatologie af. De tegenstelling axiologisch-teleologisch brengt hij in verband met geloof en hoop: „In dem einen Falle ist das ewige Leben *Gegenwarts*besitz, das Heute Gottes, in dem die Seele selig ruht, im anderen Falle *Hoffnungsziel,* dem unser weltgebundenes Christenleben in hoher Spannung der Sehnsucht entgegendrängt" [5]). Wij geven nu een overzicht van de voor ons onderzoek van belang zijnde uitspraken uit de derde druk waarin hij toegeeft dat het in de eerste druk kon schijnen dat de zin voor de samenhang der geschiedenis ontbrak en dat er geen noodwendige samenhang tussen de hoop voor de enkeling en die voor de wereld zou bestaan [6]). Tot in de 3e druk behandelt het eerste hoofdstuk de twee grondvormen van alle eschatologie: de axiologische en de teleologische. In enkele opzichten komt Althaus boven Windelband uit; zo zegt hij bijvoorbeeld, dat de eeuwige normen tot onze tijdelijkheid ingaan. „Hier echter komt Althaus reeds met zichzelf in tegenspraak, want waar het Eeuwige in ons leven komt, de gemeenschap met God, daar wordt de dood doorbroken en is een blijven voortbestaan vanzelfsprekend; waarbij hij verwijst naar Ps. 73, Ex. 37 : 3 e.a.p." [7]).

Over de teleologische eschatologie schrijft hij: „Die Zeit erhält durch die

---

[61]) id., 150, cf. 22.
[1]) P. Althaus, Theol. und Geschichte, in Zeitschr. für syst. Th., 1924, 746 v.
[2]) cf. Schmidt, a.w., 114 v.
[3]) cf. Berkouwer, Wereldoorlog en theologie, 16.
[4]) cf. Holmström, a.w., 280 noot 1.
[5]) Althaus, Die letzten Dinge[3], 69.
[6]) id., VIII v.
[7]) Masselink, a.w., 116.

Ewigkeit nicht nur Begrenzung und Bedeutung, als bezogen auf unbedingte Wirklichkeit; sondern indem das Ewige als *Norm* in die Zeit eintritt, wird die Ewigkeits*beziehung* sofort zur *Spannung* auf das Ewige hin. Denn die Norm bezeichnet das, was noch nicht ist und doch sein, werden soll. Das Ewige ist nun nicht mehr gegeben, sondern zugleich aufgegeben. Es fordert von dem Willen Verwirklichung, Entscheidung. Es ist nicht mehr nur das, was *bleibt*, sondern das, was *kommen* will; nicht mehr nur die *Ruhe* in der Flucht der Zeit, sondern die *Unruhe*, die aus der blossen Flucht der Zeit Geschichte macht. Die Zeit wird jetzt zur *Geschichte*, zur Bewegung auf ein Ziel hin" [8]). En dan over „die Zeit als Form des Noch-nicht": „Das bedeutet gegenüber dem Vorigen ein Neues: das Unvollendete ist etwas anderes als das Relative, die Bewegung der Geschichte etwas anderes als der Wechsel und das Vergehen als solches — so tief die beiden Beziehungen auch zusammenhängen mögen. Hier entsteht die Eschatologie im eigentlichen und üblichen Sinne des Wortes". In Israël ging het eerst om het *volk*, na Jeremia en de Psalmen gaat het om de *enkeling*. Beide lijnen zijn verbonden door: opstanding en tussentoestand. Dit oerchristelijke „Nebeneinander" wordt pas in de *idealistische* filosofie een tegenstrijdigheid, want hoe kan de enkeling „sittliche Menschheitsfortschritte nachholen", — door zielsverhuizing (Lessing) of doordat de vooruitgang in de geschiedenis aan de enkeling in het Jenseits op geheimzinnige manier ten goede komt (Lotze)? [9]).

Bij Brunner (Die Mystik und das Wort 1924) komt de axiologische eschatologie te kort, het *hebben* van het geloof. „Der Glaube... „hat" doch eben auch... Lebt nicht der Glaube in dem „Heute" des „angenehmen Jahrs des Herrn"?" Als beide vormen (axiologische en teleologische eschatologie) samengaan, moet de verhouding van geschiedenis en laatste dingen *dialectisch* worden: „die letzten Dinge als übergeschichtliche Gegenwartsbeziehung der Geschichte und die letzten Dinge als — irgendwie „endgeschichtlicher" — Ertrag der Geschichte. Dieser Art des Verhältnisses wird eine eigentümliche Polarität der seelischen Haltung, von Glauben und Hoffen, Haben und Harren entsprechen müssen. Damit stehen wir an der Schwelle der *christlichen* Eschatologie" [10]). „Die Dauer über den Tod hinaus ist nur eine selbstverständliche Folgerung aus dem Gegenwartsbesitz des ewigen Lebens" [11]). Brunner zegt: de hoop op het eeuwige leven is een *noodkreet*. Dat is juist, maar pas dan, als het wordt gezegd in *samenhang* met de zekerheid van Gods „gegenwärtige Gnade in Christus" [12]). Hij wijst dan op Schlatters beschrijving van de „freudigen Eschatologie" die niet ontstaat door verlatenheid van God, maar door gemeenschap met Hem: „Dann bringt die Zukunft dem, was die Gegenwart

---

[8]) Althaus, a.w., 20.
[9]) id., 21—24.
[10]) id., 25.
[11]) id., 35.
[12]) id., 62 noot 1, n.a.v. Brunner, Die Mystik und das Wort, 281. In de tweede druk van „Die Mystik und das Wort" wijst Brunner erop (270, noot 2) dat Althaus „merkwürdigerweise nicht beachtet (hat), dass damit (met de uitspraak dat van de mens uit de hoop op het eeuwige leven een noodkreet is) nur die negative menschliche Voraussetzung („vom Menschen aus") der Hoffnung bezeichnet ist, nicht aber die Frohbotschaft selbst."

hat, die *Enthüllung* und *Bewährung*". Dit geeft volgens Althaus de *spanning* niet genoeg weer. „Nicht die Gabe allein und nicht die Not allein, sondern beides zusammen, eins im Lichte des anderen". Als men alleen over *hopen* spreekt komt i.p.v. de concrete paradox van de openbaring en van het heil de abstracte dialectiek van tijd en eeuwigheid [13]).

Als men te veel nadruk op het *„nu-al"* legt, dan komt men tot het monisme van Schleiermacher, of van Ritschl, die zegt: „Ewiges Leben im Sinne des Christentums ist die im Bereich der göttlichen Gnade mögliche geistige Selbständigkeit, welche im Einklang mit Gottes Vorsehung alle Dinge sich selbst unterwirft, so dass sie zu Mitteln der Seligkeit werden" — met grote nadruk op het feit dat het eeuwige leven in het N.T. en bij Luther een „gegenwärtige" werkelijkheid is [14]). „Christus, der gekommen und alle Tage bei uns ist, ist zugleich der erst Kommende. Wir stossen auf das Grundproblem unserer Gottesbeziehung: Ewigkeit und Zeit. Wo immer Gott mit uns handelt, treten wir auf den Boden der Ewigkeit, können in dem, was er uns eröffnet, als im Vollendeten leben, und jenseits alles fortwährenden geschichtlichen Kämpfens und Stückwerks im ewigen Siege stehen. Und wo immer Gott mit uns handelt, können wir doch wieder von der Geschichtlichkeit unseres durch ihn ergriffenen Lebens weder theoretisch noch praktisch absehen, sondern durchleben gerade vor ihm und von ihm aus die Merkmale des Geschichtlichen: das Leben als Kampf, als Ringen von Möglichkeiten, als Noch-ausstehen der ganzen Entscheidung und des Sieges. Beides hängt an dem Einen: Gemeinschaft mit Gott in der Geschichte; anders ausgedrückt: ewiges Leben in der Geschichte."

Dus: de teleologische eschatologie heeft haar grond in het *paradoxale* karakter van de axiologische eschatologie [15]). „Die Polarität der Ewigkeitsbeziehung des Christen stellt sich begrifflich als ein dialektisches Verhältnis von Ewigkeit und Geschichte dar." De eeuwigheid is enerzijds het Übergeschichtliche, anderzijds voleinding van alle geschiedenis, „ihre Aufhebung, die doch ihren Ertrag darstellt (das — symbolisch gesprochen — Nachgeschichtliche) ... In diesem paradoxen Verhältnis von Ewigkeit und Geschichte, wie es darin erscheint, dass die Ewigkeit vom Standort der Geschichte aus zwiefach definiert werden muss, kehrt nur das eine Grundgeheimnis der Religion wieder: Gott und die Geschichte. Der Übergeschichtliche setzt und waltet eine Geschichte, deren „Ertrag" (nu ineens tussen aanhalingstekens!) vor ihm gilt und in die „Ewigkeit" mündet" [16]).

De *oergeschiedenis* valt niet samen met het tijdelijke begin van onze geschiedenis, de *voleinding* der geschiedenis valt niet samen met het eind van onze geschiedenis. (Wie in het paradijs gelooft, moet ook in het duizendjarige Rijk geloven) [17]). „Es gibt keine Erlösung *durch* die fortschreitende Geschichte, sondern die vollendete Erlösung ist Erlösung *von* der Geschichte" [18]). (De stelling is juist, de conclusie is fout).

[13]) Althaus, a.w., 62 v.
[14]) id., 64—66.
[15]) id., 72 v.
[16]) id., 75 v.
[17]) id., 96.
[18]) id., 142.

„Geschichtliche Parusie ist eine contradictio in adjecto... Das Wesen und der Gehalt des Parusie — überführende Offenbarung der Menschheitsbedeutung Christi — machen sie als geschichtliches Ereignis unmöglich..." De geschiedenis is *nergens* „Stätte des Schauens der δόξα. Geschichte und Glaube, Geschichte und Verhüllung, daher Geschichte und Entscheidung, Wahl, Kampf gehören zuhauf." De verschijningen van Jezus dan? Die waren *alleen* voor de discipelen, in het *geloof* te verstaan. De geschiedenis is κένωσις Gottes. „Die Parusie steht nicht auf der Grenze, sondern sie ist selber diese Grenze". *Beleeft* de mensheid dan de parousie niet? „Die geschichtszugekehrte Seite der Parusie" is niet de parousie zelf [19]). „Die Menschheit erlebt das *Gericht* als ganze, in der Gleichzeitigkeit, die das Jenseits der Geschichte bedeutet". Wij moeten *niet* proberen om de volheid der tijden „inhaltlich" te maken door de gedachte van de „Gerichtsreife". „Jede Zeit ist „letzte" Zeit... Nicht nur die letzte Welle, sondern jede Welle schlägt an den Strand der Ewigkeit".

Maar we kunnen *niet* abstract spreken van de *gelijkheid* van *alle* ogenblikken. Er zijn tijden van onwetendheid en van kennis, van belofte en van vervulling, enz. En: we moeten letten op de *samenhang* in de geschiedenis. „Die Ewigkeit ist nicht nur Aufhebung, sondern auch Ernte der Geschichte". De ene tijd schijnt ons *dichter* bij het doel van de geschiedenis dan de andere, maar dat geeft de *laatste* tijd geen voorrang!

Ons neen tot de „endgeschtliche Eschatologie" betekent *niet* „eine Entwertung der Geschichte" [20]). Hoe de „Nach-Zeitlichkeit" van de eeuwigheid zich verhoudt tot haar boventijdelijke „Gegenwärtigkeit", blijft een *geheimenis*. „Mir scheint, das Geheimnis der „Grenze" von Zeit und Ewigkeit verbietet jede Aussage über den Zwischenzustand und seine Eigenart gegenüber der letzten Vollendung" [21]). Als hopenden kijken wij naar de toekomst — maar dat is geen futurum historicum, doch een futurum aeternitatis; maar daarmee geven wij alweer een naam aan het *geheimenis* [22]). *„Ewiges Leben ist vollendete Gemeinschaft mit Gott".* „Die Ewigkeit wird die Aufhebung der Geschichte sein. Aber ihr Aufheben ist zugleich ein Bewahren. Die durchlebte Geschichte wird nicht vergessen. Daran gerade gewinnt die Gemeinschaft der Vollendeten mit Gott ihre Tiefe, dass sie durch Schuld und grosse Trübsal hindurch begründet und vollendet, dass der Kampf und die Umwege des geschichtlichen Lebens in ihr „aufgehoben" sind (im Doppelsinne des Wortes)." De „Doppelsinn" van „aufheben" is geen „Lösung", maar alleen een „Beschreibung" van het probleem. Het eigenlijke probleem waar Althaus mee zit, is echt luthers: de rechtvaardiging is voor Luther niet alleen een herstellende daad maar de oorspronkelijk gewilde openbaring van Gods Godheid; de rechtvaardiging is er om de zonde, *en* de zonde is door God onder de rechtvaardiging besloten. Dus: in de eeuwigheid zijn wij nog dankbaar voor deze openbaring i.v.m. de zonde — en toch zijn wij nooit dankbaar voor de zonde.

Wij kunnen dit niet oplossen, omdat wij dan tekort zouden doen aan de

[19]) id., 151—153.
[20]) id., 173—177.
[21]) id., 180 noot 3.
[22]) id., 181 noot 1.

ernst van de strijd; — wij kunnen de smart om de schuld niet als tijdelijk denken! „Das ewige Leben bedeutet nicht nur einen dem natürlichen Lebensinhalte gegenüber transzendenten *Inhalt,* sondern zugleich eine den formellen Bedingungen des irdisch-geschichtlichen Daseins gegenüber transzendente *Daseinsform.* Daher stösst unser Denken auf eine Grenze, die wir das *Formproblem* der Ewigkeit nennen wollen" [23]). Hij wijst dan op beschouwingen van Bezzel. Deze „betont stark den „Fortschritt in der Seligkeit": „In des Vaters Hause sind viele Wohnungen, und die Wohnung, die Er der Seele erstmals gab, ist noch lange nicht ihre letzte. Wenn es keinen Fortschritt in der Seligkeit gäbe, wenn nicht von dem Leuchten der kleinen Sterne zu dem Lichte der grossen sich ein Weg fände, so wäre die Seligkeit Tatenlosigkeit ... Das unmittelbarste Schauen Gottes wird uns nie zuteil werden, denn es muss, um die Seligkeit ganz zu erfüllen, immer wieder ein seliger Schmerz des Noch nicht sein; und dieser selige Schmerz des Werdens hört nicht auf, damit er die Freude vor der Gewohnheit bewahrt. Ich meine, ich könnte nie ganz selig sein, wenn nicht über der ganzen Seligkeit ein „Noch-nicht" stünde und ein „warte"... „Ja, Bezzel scheint sogar mit der Möglichkeit eines Falles aus dem ewigen Leben zu rechnen. „Eine Ewigkeit, die man nicht verlieren kann, und eine Seligkeit, die man nicht einbüssen kann, ist nichts". Der Sinn solcher Sätze liegt darin, dass sie unser Unvermögen, ewiges vollendetes Leben vorzustellen, scharf ausdrücken" [24]).

Zedelijk leven is *willen;* dan moet er een *doel* zijn; Wundt, Schleiermacher, Fr. Strauss zeggen: leven is *worden* en *willen.* Maar is er dan onvolkomenheid in het volkomen leven? Wij kunnen niet denken buiten de grenzen van ons bestaan. Daarom is het eleatisch eeuwigheidsbegrip (het veranderingsloze in zichzelf rustende zijn) evenzeer *onbruikbaar* als de naïeve voorstelling van eeuwigheid als eindeloze duur in de tijd. Het eerste begrip voert niet tot „Erfassung" van eeuwig *leven,* het tweede niet tot *eeuwig* leven. „Die gedankliche Erhebung über die Zeit ist möglich nur um den Preis der Verneinung des Lebens". Maar de onveranderlijkheid van God is iets anders dan de starheid van een onbeweeglijk zijn. Bij God is het tegelijk: „Wirken und Feier, Wollen und am Ziele sein". Daarin ligt Zijn verborgenheid. „Die Verborgenheit der Ewigkeit ist mit der Verborgenheit Gottes eins". „Die Erinnerung an Gottes Leben zeigt uns den Weg auch für das Formproblem *unseres* ewigen Lebens. Ein Ewigkeitsbegriff der von der Zeitlichkeit zu abstrahieren meint, wenn er dem Werden und Geschehen das unbewegte Sein gegenüber stellt bleibt eben durch diese Entgegensetzung gerade im Banne der Zeitform. Denn der begriffliche Gegensatz von Werden und Sein kennzeichnet die Zeitform. Die Ewigkeit aber ist das Jenseits der Zeitlichkeit". Dus ook: „das Jenseits des Gegensatzes von Werden und Sein. Damit wird die Antinomie die Form unseres Ewigkeitsaussagen." Hij maakt onderscheid tussen „Zeitlosigkeit (als Verneinung des Werdens)" en „das Jenseits der Zeit (als Jenseits des Gegensatzes von Werden und Sein)". God heeft ons aan het geheimenis van zijn liefde

---

23) id., 239—243.
24) id., 244 v. noot 5.

aandeel gegeven en dus blijft het eeuwige leven ook naar zijn vorm-zijde voor ons niet geheel verborgen. De paradoxen zijn niet louter raadsels.

Het is vruchtbaarder over het geheimenis der *liefde* te denken dan zich aan de *formele* dialectiek van tijd en eeuwigheid „müde zu rennen und wund zu stossen". Ook in het leven van de christen stamt niet alle beweging uit de *nood*, uit het donker naar het licht, — er is ook beweging van het ene licht naar het andere, vanuit Gods rijkdom! „Den Druck des Formproblems der Ewigkeit und das Entweder-Oder Schleiermachers (entweder Vollendung, die kein Leben, oder Leben, das nicht vollendet ist) überwinden wir durch Besinnung auf die Eigenart unseres gegenwärtigen Christenstandes".

Ook zonder „Fortschritt" kan er levensbeweging zijn, zoals kindsheid en jeugd in zichzelf volkomen zijn en toch voorwaarts dringen naar de volwassenheid [25]).

In dit boek valt ons op, dat Althaus bij het bespreken van de teleologische eschatologie (met de tijd in het teken van nog-niet) opmerkt dat hier toch eigenlijk pas van eschatologie gesproken kan worden, — niet maar van eschatologie „im üblichen Sinne des Wortes", maar ook van eschatologie „im eigentlichen Sinne des Wortes" [26]). Waarom noemt hij de „axiologische eschatologie" dan toch nog „eschatologie"? Traub wijst erop dat Althaus' onderscheiding verwarrend is vanwege de „Doppeldeutigkeit" van het „axiologische", nl. als waardebegrip en als tijdsbegrip; men noemt Kants categorische imperatief toch ook geen eschatologie! [27]) Uit wat wij zojuist citeerden blijkt dat Althaus zelf dit ook wel voelt. Maar hij antwoordt op Traubs bezwaar dat hij de „axiologische eschatologie" daarom „eschatologie" noemt „weil sie Durchbrechung der Zeitlichkeit, das Jenseits aller Zeit in die Zeit bedeutet" [28]). Masselink merkt op, dat dit niet klopt met Althaus' uitspraak dat de axiologie niet met tijd en persoonlijk voortbestaan heeft te maken [29]). Althaus zou daarop waarschijnlijk antwoorden dat dit juist zijn bedoeling is met zijn „Durchbrechung der Zeitlichkeit". De „Doppeldeutigkeit" is voor hem het *wezen* van de zaak.

Daaruit blijkt dat hij niet boven het idealisme uitkomt. Hij zou evenals Troeltsch eigenlijk de gehele theologie „eschatologie" moeten noemen. Hij verzet zich tegen de heilshistorische theologie, die Gods heilswerk procesmatig-organisch in de geschiedenis laat voortgaan en stelt daartegenover dat elke tijd de laatste is en dat voleinding de opheffing van de geschiedenis door de eeuwigheid betekent. Dat de eeuwigheid „nicht nur Aufhebung, sondern auch Ernte der Geschichte" is, stelt hij tegenover Barth. Zijn „Vermittlungstheologie" hinkt daardoor op twee gedachten. En de gedachte van de „Aufhebung" overheerst. Bij de ontslapen gelovigen elimineert hij de tijdsfactor. Stange zegt: „Es ist ein Irrtum, wenn Althaus meint, die Zeit erscheine uns nur als

---

[25]) id., 244—249.
[26]) id., 21.
[27]) F. Traub, in: Zeitschr. für Theol. und Kirche, 1925, 31.
[28]) Althaus, a.w., 16 noot 2.
[29]) Masselink, a.w., 119.

Wechsel, als Vergänglichkeit und als Ort des Vergehenden, wenn wir den Eindruck der uns begrenzenden Ewigkeit haben. Das ist ganz unmöglich, weil wir aus der Vergleichung der Zeit mit ihrer Verneinung (want zo ziet Althaus de eeuwigheid) überhaupt gar keine Vorstellungen über den Charakter und das Wesen der Zeit gewinnen können" [30]). Nog afgezien daarvan, — er wordt ons over de tijd iets anders geopenbaard. Althaus bestrijdt de mystieke axiologische eschatologie vanwege gebrek aan samenhang met de teleologische [31]), maar komt de tijd er bij hem beter af dan bij de mystici? Het is waar dat het ons in ons geloofsleven moeite kan geven om geloof en hoop, hebben en nog-niet-hebben te combineren; maar deze moeite mag niet geprojecteerd worden in een dialectische verhouding van geschiedenis en voleinding. Dat is even dwaas als wanneer men de tegenstelling werkheiligheid-rechtvaardiging gaat toepassen op de verhouding wet-evangelie, of wanneer men de mogelijkheid van een verkeerde interpretatie van het evangelie laat oproepen door de „vorm" der openbaring [32]) of wanneer men uit het manco der menselijke kennis concludeert tot een ontbreken van de realiteit der openbaring [33]), of wanneer men de problematiek van de gevallen wereld interpreteert als een problematiek van de openbaring [34]), of wanneer men de spanning van onze reactie op de wet — legalisme of antinomisme — tot in de wet zèlf projecteert, zodat de huurlingen-mentaliteit van de oudste verloren zoon wordt overgebracht naar de paedagogie van de Vader en niet zozeer de mens als wel de wet moet worden wedergeboren tot een levende hoop.

Wij willen dit alles niet op één lijn stellen; het gaat om het feit dat men telkens weer verkeerde verbanden legt tussen moeilijkheden in de menselijke houding tegenover de openbaring of geopenbaarde werkelijkheden èn die openbaring of werkelijkheden zèlf. Als wij ons afvragen hoe wij het eeuwige leven tegelijk kunnen hebben en nog-niet-hebben, moeten wij niet terecht komen bij een dialectische verhouding van tijd en eeuwigheid. Het is met het karakter van het geloof en de hoop zèlf in strijd, om een dialectiek van geschiedenis en laatste dingen op te roepen. *Dat wij zowel geloven als ook hopen, betekent niet, dat wij hinken op twee gedachten.*

Het gebeurt telkens weer in alle loci van de theologie, dat sommigen „consekwent" het één door het ander laten opheffen — bijv. de Goddelijke natuur van Christus door de menselijke of de wet door de genade — en dat anderen halverwege blijven steken in een schijnoplossing — bijv. Thomasius' opvatting van de bij de menswording niet-afgelegde immanente eigenschappen van God of Brunners „Gesetz ohne Gesetzlichkeit". Ook Althaus komt niet verder dan tot een schijnoplossing, tot — bij wijze van spreken — een soort „Geschichte ohne Geschichtlichkeit", een geschiedenis die opgeheven en toch ook weer bewaard wordt. En *zijn* eten-van-twee-wallen schrijft hij toe aan de „paradox" van de openbaring. De verhouding van eeuwigheid en tijd is voor hem het

---

[30]) Stange, a.w., 99.
[31]) Althaus, a.w., 73 noot 1.
[32]) cf. Berkouwer, De Persoon van Christus, 302, i.v.m. Brunner.
[33]) cf. id., De algemene openbaring, 35.
[34]) cf. id., 215, i.v.m. Dillschneider.

grondprobleem van onze verhouding tot God. Als wij het zo mogen weergeven: waar God ons ontmoet, moeten wij de schoenen van de tijd uittrekken, omdat wij op de heilige grond van de eeuwigheid staan; maar wij moeten dan ook weer onmiddellijk die schoenen áántrekken, omdat wij juist waar God ons ontmoet, het smalle pad ontdekken van de strijd om op de heilige grond van de eeuwigheid te kómen. En eigenlijk geven wij Althaus' bedoeling nu nog niet juist weer; wij moeten zeggen dat die schoenen *tegelijk* uit- èn áángetrokken moeten worden. Het is weer alles *simul* wat de klok slaat. En Althaus vergeet dat juist de *klok* nóóit „simul" kan slaan. Hij dringt ons een polariteit op, waarin wij niet kunnen leven. Hij legt ons een last op, die wij niet mógen dragen. Hij maakt van „God en de geschiedenis" een „Grundgeheimnis der Religion", dat werkelijke religie onmogelijk maakt. Zijn geheimenis verduistert de openbaring. Zijn enerzijds-anderzijds is iets anders dan het bijbelse „wij sterven, en zie! wij leven". Met zijn „niet alleen — maar ook" blijven wij nergens. Dit paradoxale „ewiges Leben in der Geschichte" is geen léven meer. In de door hem getekende paradoxale verhouding van tijd en eeuwigheid moet men de eeuwigheid vanuit tijdelijk standpunt tweevoudig definiëren, maar de ene definitie verslindt de andere. En hij vergeet dat er op een *andere* wijze tussen eeuwigheid en eeuwigheid onderscheiden moet worden, — niet tussen bovenhistorische en nahistorische, maar tussen Goddelijke en creatuurlijke eeuwigheid. Dan is eeuwig leven *in* de geschiedenis geen paradox meer.

Hij zegt: wie aan het paradijs gelooft, moet ook aan het duizendjarig rijk geloven [35]). Wij zeggen: inderdaad, wie aan het paradijs gelooft, moet ook aan het eeuwige leven in de tijd geloven. Wie aan het paradijs gelooft, weet dat het niet juist is, als Althaus stelt dat geschiedenis en verberging bij elkaar horen [36]). De *verberging* komt in het paradijs na de zondeval, van de kant van de mensen. En van Gods kant komen de *verschijningen*, te *dateren* tot *„ten laatste"* aan Paulus. Het is nog niet *geopenbaard* wat wij zijn zullen, maar wij mogen daar niet van maken dat ons nog niet geopenbaard is hoe de „Nach-Zeitlichkeit" van de eeuwigheid zich verhoudt tot haar „Über-Zeitlichkeit".

Wij mogen niet spreken over geheimenissen, als de openbaringen niet in ons systeem passen. Het zingen van de verlosten over het *Lam* dat *geslacht* is, betekent méér dan dat zij de geschiedenis niet *vergeten* [37]). Hoezeer Althaus blijft laveren tussen Überzeitlichkeit en Nachzeitlichkeit, blijkt uit twee uitspraken in één verband: „Die Ewigkeit ist das „überzeitliche" und daher gegenwärtige Jenseits jeder Zeitspanne" en: „Die Ewigkeit nimmt nachzeitlich den Ertrag der Geschichte auf" [38]). Volgens Althaus heeft de geschiedenis wel betekenis, doordat zij de enkeling met de eeuwigheid in aanraking brengt. Maar dit is eigenlijk een *negatieve* waardering van de geschiedenis: deze aanraking met het eeuwige dient er immers voor om het verwerpelijke van de geschiedenis des te beter te doen voelen [39]). Wat wil hij met de „Ertrag" en de „Ernte" van

---

35) Althaus, a.w., 96.
36) id., 151.
37) cf. id., 240 noot 2.
38) id., 180.
39) cf. Slotemaker de Bruïne, a.w., 45.

de geschiedenis? De rijpgestoofde druiven van de Openbaring van Johannes hangen bij hem in de lucht. Over de eerste druk van „Die letzten Dinge" zegt Heim, dat het lijkt alsof Althaus zich terugtrekt op de boventijdelijke achtergrond, platonisch, mystisch, onwillekeurig grijpend naar ruimtebeelden (op elk tijd-punt een loodlijn), maar dat hij later toch ook met een in de toekomst voor ons liggende beslissing rekening houdt, waarbij Heim dan verwijst naar deze uitspraak uit de derde druk: „Ich kann heute den Satz der ersten Auflage, die Frage nach dem Wann? der Vollendung sei nicht nur unbeantwortbar, sondern auch falsch gestellt und sinnlos, nicht mehr wiederholen" [40]). Maar de nadruk blijft vallen op het kenosis-karakter van de historische openbaring waardoor hij zijn beide logisch niet te verenigen gezichtspunten (het bovenhistorische van de transcendentie en het historische van de immanentie) combineert [41]). „Die Eschatologie bedeutet also nach Althaus die Überwindung der Schranken, welche den Ewigen bei seiner Offenbarung in einer zeitlichen Geschichte umgeben, eine Aufhebung des Widerspruchs zwischen der inneren Fülle des christlichen Ewigkeitslebens und seiner äusseren Unansehnlichkeit" [42]). Het eeuwige leven wordt gehinderd door de tijd. De paradox van de rechtvaardiging „simul iustus et peccator" heeft ook hier grote invloed op de beschouwingen over tijd en eeuwigheid. Deze paradox moet opgeheven worden door een definitieve gerichts- en heilsdaad van God, die de zonde restloos vernietigt, die de mens van het dualisme Gods Rijk—de wereld verlost en „jenseits des Gegensatzes von Werden und Sein" brengt. Als Althaus over de opheffing van de tegenstelling tussen beweging en rust in de vorm van antinomieën spreekt (het eeuwige leven als niet-meer-worden èn worden, als rust en actie tegelijk), dan blijft hij juist in de ban van deze tegenstelling.

Een eerste symptoom voor de later meer naar voren komende tendens om ook aan een positieve waardering voor de geschiedenis nog een plaats te geven, vinden wij reeds in de eerste druk. „Althaus wendet auf das Leben des Einzelnen, bzw. die einzelnen Geschichtsepochen die *endzeitliche* (der Zeitpunkt des Todes bezeichnet den Übergang in die Ewigkeit) und nur auf die Geschichte der Gesamtheit die *überzeitliche* Betrachtungsweise an" [43]). Dit is een zeer merkwaardige inconsekwentie. Althaus wil het universele karakter van de voleinding accentueren, maar omdat hij dat van de tijd losmaakt, moet hij tot een individualistische begrenzing komen. Het tijdpunt van het individuele sterven krijgt hierdoor grote betekenis. Ook bij de wijzigingen in de derde druk blijft de boventijdelijke gelijktijdigheid van het individuele sterven en de universele parousie het uitgangspunt. En de positieve waardering voor de geschiedenis in die derde druk komt er eigenlijk alleen op neer, dat hij nu aantoont dat de geschiedenis een einde heeft, *zonder* dat hij over een eschatologische „Endgeschichte" wil spreken. „Die Geschichte hat wohl ein Ende, aber kein geschichtliches Endziel" [44]).

40) Heim, a.w., 549, 551.
41) Holmström, a.w., 286, 292.
42) id., 293.
43) Hoffmann, a.w., 44.
44) Althaus, a.w., 77 v.

Wij moeten nu nog aandacht schenken aan een meer ingrijpende omschakeling in Althaus' denken. De vierde druk bevat belangrijke wijzigingen [45]). Hij wijdt nu meer aandacht aan de horizontaliteit, het doel en het werkelijke einde van de geschiedenis. De actualiteit, waarom het volgens hem nog steeds gaat in het eschaton, schept nu zèlf ruimte voor de betekenis van de tijd. Berkouwer noemt de nieuwe visie van Althaus „actuele teleologie" [46]). In de vierde druk van „Die letzten Dinge" neemt Althaus het dilemma „axiologisch-teleologisch" terug [47]), en begrenst hij zijn kritiek op de „endgeschichtliche Eschatologie". (Trouwens al eerder komt bij hem de betekenis van de tijd weer naar voren [98]).) De eerste indruk kan zijn dat deze nieuwe druk een *totale* wijziging betekent: „Die Eschatologie hat es mit der wirklichen in der Zeit an uns herankommenden Zukunft zu tun" [49]). De eeuwigheid is niet alleen „Abbruch", maar ook „Vollendung" der geschiedenis [50]). Maar Masselink noemt deze kentering relatief, omdat Althaus volhoudt dat „auch die Gewissheit um Gegenwärtiges schon Eschatologie" is [51]), omdat wat „blijft" toekomst heeft en dus eschatologisch is [52]). Masselink gaat hierop niet verder in, maar het zal wel niet zijn bedoeling zijn te stellen dat de kentering zóver had moeten doorgaan dat Althaus geen verband meer zou erkend hebben tussen de laatste dingen en het eeuwige leven in het heden. Het gaat volgens Althaus niet om een temporeel na-elkaar, maar om een actueel schuldgevoel-èn-iustificatie-geloof. Ook in de 4e druk schrijft hij daarom over het einde als acute opheffing der geschiedenis, op elk moment nabij, en over de parousie „jenseits der Geschichte" [53]). Er is geen continuiteit tussen onze geschiedenis en de jongste dag. Hoezeer Althaus ook tracht aan de greep van Barths diskwalificatie van de geschiedenis te ontkomen, toch blijft de schim van Barths grondgedachte hem tot in zijn laatste publicaties achtervolgen [54]). Voor de spanning tijd—eeuwigheid verdwijnt de feitelijkheid van de parousie (al zegt hij reeds in de eerste druk: „Wir halten, darüber darf kein Zweifel bleiben, die Erwartung der Parusie in vollem Ernste fest, auch wenn sie uns statt eines endzeitlichen ein überzeitliches Ereignis ist!") [55])

De tegenstelling tussen hebben en hopen in het geloof wordt in de vierde druk met „Sätze des Bleibens" en „Sätze des Kommens" weergegeven, in een

---

45) Na een lezing in Leiden zei Althaus: „men moet niet te vroeg over een groot onderwerp schrijven; dan moet men later te veel veranderen", G. J. Heering, a.w., 76 noot 1.

46) Berkouwer, De Wederkomst van Christus, I, 33.

47) Althaus, a.w., [4]17 v.

48) id., Zur Frage der „endgeschichtl. Eschat." in: Zeitschr. für syst. Theol. 1930, 363 v. Het nawoord bij de Zweedse vertaling van „Die letzten Dinge", 1928, opgenomen in: „Retractionen zur Eschat." in: Theol .Lit. Zeit. 1950, 253 v. laten wij hier rusten: het gaat over de kwestie van de onsterfelijkheid van de ziel.

49) Althaus, Die letzten Dinge, [4]4.

50) id., 245.

51) id., 18.

52) Masselink, a.w., 120. Deze gedachte verwaarloost P. J. v. Leeuwen, a.w., 108.

53) Althaus, a.w., 241 v.

54) cf. Berkouwer, De strijd om de eschatologie, in: Calvin. Weekblad, 1937, no. 27.

55) Althaus, a.w., [1]98. Cf. Masselink, a.art., 94.

56) Althaus, a.w., [4]28 v.

dialectische combinatie die aan het bijbels getuigenis over *blijven* en *komen* geen recht doet [56]). Zijn opvatting over de spanning tussen waarde en werkelijkheid werkt nog altijd na. Het eeuwige leven is volkomen en onvolkomen tegelijk, nunc aeternum èn tunc futurum [57]). Het eschatologische eeuwige leven is deelneming aan het *onverganklijke* leven van God zelf [58]).

Van een onderscheid tussen Goddelijke en creatuurlijke eeuwigheid is ook hier geen sprake. Ongetwijfeld zijn er wel belangrijke verbeteringen. Wij denken met name aan deze uiteenzetting: „So hat das Bekenntnis zur Jenseitigkeit des Reiches nichts zu tun mit Preisgabe der geschaffenen irdischen Welt zugunsten eines „Himmel" genannten Jenseits zur Schöpfungswelt. Jenseitig ist das Reich nicht gegenüber der geschaffenen Welt, sondern gegenüber der Welt der Sünde und des Todes. Das jenseitige Reich kommt in unser Diesseits. Das Reich ist nach dem N.T. neuer Äon, aber der jetzige und der kommende Äon verhalten sich nicht wie Erde und Himmel, wie „Diesseits" und „Jenseits", sondern der neue Äon bricht in unsere Welt, in diese Geschichte herein und verwandelt sie" [59]). Maar het gaat toch nog over een *inbraak* van de nieuwe aeon. Nog steeds blijft de *dialectische* verhouding van tijd en eeuwigheid zijn uitgangspunt: „Die Ewigkeit Gottes wird in Christo der Gehalt unseres Lebens, aber so, dass sie eben damit sein Ziel wird. Sie ist überzeitlicher Gehalt und zeitendliches Ziel der Geschichte zugleich" [60]). Alleen via een boven-tijdelijke eeuwigheidsrelatie kan hij nu de actuele beleving en de toekomstige voleinding verbinden. De jongste dag kan geen werkelijke betekenis hebben als toekomstige dag, wanneer ook nu nog gezegd wordt: „Grenzt und strandet unsere Zeit nicht überall an den Jüngsten Tag?" [61]), en „Der Jüngste Tag ist kein geschichtlicher Tag" [62]).

Juist na zijn zwenking valt te meer op, hoe hij telkens inconsekwent blijft. Hij spreekt bijv. enerzijds van een „Geschichte der Sünde, der Steigerung ihrer Akte" en anderzijds zegt hij: „Die Ur-Sünde hat keine Geschichte; hier gibt es weder Aufwärts- noch Abwärtsentwicklung" [63]). Hij blijft steken in de voor hem onoplosbare antinomie, dat het met het wezen van de eeuwigheid in strijd is, dat de tijd door de eeuwigheid zou worden gevolgd.

Van zijn latere publicaties geldt hetzelfde. In zijn „Grundriss" schrijft hij dat Gods leven immanent in ons leven en tegelijk transcendent aan gene zijde van ons leven is en dat pas door de dood Gods leven ons volkomen geopenbaard wordt [64]). Hier blijkt weer duidelijk, dat bij Althaus God openbaar wordt in de dood inplaats van in de Overwinnaar van de dood. De dood is hier geen vijand meer. Hij schrijft dan ook over de positieve betekenis van de sterfelijkheid [65]). Hij wil opnieuw een onmogelijke combinatie: de dood is genadige scheppings-

---

[57]) id., 56 v.
[58]) id., 29.
[59]) id., 346.
[60]) id., 59.
[61]) id., 152.
[62]) id., 244.
[63]) id., 282, 284.
[64]) id., Grundriss der Dogm., II, 1932, 22.
[65]) id., Die Chr. Wahrheit, II, 1948, 179 v.

orde èn daad van gericht. Hij citeert Weinheber, die de dood een sacrament noemt. Maar Jezus wéénde bij het graf van Lazarus. Voor dit toornig verdriet is bij Althaus geen plaats. Volgens hem heeft de mens van nature, als schepsel de dood nodig om in Gods eeuwigheid te kunnen komen; men vraagt zich af, welke rol de zonde dan nog kan spelen als oorzaak van onze sterfelijkheid. De dood is gemeenschap met God en tegelijk ook grens van de gemeenschap met God, maar dat laatste aspect wordt opgeheven in het eerste. „Der Tod ist die Lage, in der die Bejahung Gottes völlig werden soll ... Wir müssen das Sterben theologisch zu verstehen suchen, als Moment der Geschichte Gottes mit uns" [66]). Hier heeft God een verbond gesloten met de dood. Zo komt Pasen in de mist. Althaus mag dan protesteren tegen de onsterfelijkheidsleer, omdat deze de dood niet *ernstig* neemt, hij doet dat zelf ook niet.

In zijn „Die christliche Wahrheit" schrijft hij o.m.: „Die Ursprünglichkeit und Fülle an Wirklichkeit, die zu Gottes Wesen gehört, ist in dem biblischen Begriffe der *Ewigkeit* mitgemeint. Die Bibel hat kein anderes Wort dafür" [57]). De eeuwigheid Gods betekent: 1. vrijheid: „Gott steht jenseits unserer Zeit, Gott „ist"": verleden en toekomst zijn Hem Zijn eigen heden, en 2. heerschappij: „der ausser unserer Zeitlichkeit Seiende ist zugleich überall in ihr. Er ist so sehr ihr Herr, dass er sie und ihre Abstände nicht vergleichgültigt, — wie könnte er sonst der Gott unseres Lebens sein, das unter dem Gesetze der Zeit steht? —, sondern als *unsere* Zeitlichkeit ernst nimmt: er gibt uns Zeit und nimmt sie, wann er will; er wartet auf uns und lässt uns in Geduld auf ihn, auf „seine Stunde" warten ... Das Noch-nicht des letzten Tages ist nicht nur unser, sondern auch Gottes „noch nicht"... Unser Denken kann es nicht fassen. Wir wissen nur, dass wir das eine wie das andere denken und aussagen müssen: Gottes ungebrochene Gottheit und den ungebrochenen Ernst unserer Existenz vor ihm in wirklicher Geschichte" [68]). „Die Zeitlichkeit ist ein Zug der „Gestalt dieser Welt" (1 Kor. 7 : 31)". Eerst zegt Althaus: het zijn van de wereld en onze tijdelijkheid horen *wezenlijk* bij elkaar. En op dezelfde bladzij: dat de gestalte van deze wereld vergaat komt niet omdat zij *geschapen* is, maar omdat zij onder de wet van *zonde* en *dood* staat. „Nicht als Welt, sondern als *diese* Welt hat sie nur begrenzte Dauer" [69]). Maar nu is de vraag: of volgens Althaus de tijdelijkheid bij de schepping of bij de zonde behoort. Hij blijft waarschuwen dat eschatologie geen apocalyptiek mag worden. „Auferstehung heisst: volles Enden der Geschichte, ihre Aufhebung in der Ewigkeit" [70]). Hij blijft bij „eeuwig leven" aan Gods eeuwigheid denken: „Ewiges Leben meint ein Leben nach Art der Ewigkeit Gottes, ungebrochen, volkommen, seiner Herrlichkeit und Seligkeit teilhaftig". Voortduur is neutraal, maar eeuwig leven is een heilsbegrip [71]). „Ein Leben, das am Ziele ist und dennoch Leben, also

---

66) id., 181.
67) id., ^{2}1949, 4.
68) id., 18—20.
69) id., 55.
70) id., Religion in Geschichte und Gegenwart, II, ^{3}1958, s.v. Eschatologie, 680 v.
71) id., s.v. Ewiges Leben, 806.

Bewegung sein soll, Leben ohne die Not und Würde der begrenzten Zeit, ohne die Gefahr und Gnade der Entscheidung, ohne die Spannung des Werdens und Kämpfens, geht über irdisches Begreifen... Als lebendige Bewegung kann das E.L. auch nicht ohne *Zeit* sein. Aber seine Zeitlichkeit ist eine andere als unsere irdische, die durch das Todesgesetz des Auseinander, des „nicht mehr", der Vergangenheit, in die jedes Heute sofort sinkt, beherrscht wird". Wij hebben het eeuwige leven nu reeds. „Aber entscheidend bleibt der futurische Gebrauch. Denn der Christ hat das Ewige Leben hier nur paradox" [72]). Telkens neemt hij met de ene hand, wat hij met de andere gaf. „Het eeuwige leven kan niet zonder tijd zijn" — het is een verrassende uitspraak; maar wat blijft er van over? Kunnen wij „tijd" zonder „Auseinander", zonder successie, nog „tijd" noemen? Kan de „spanning" van het „worden" op één lijn gesteld worden met de spanning van de strijd? Het is steeds weer: „dennoch", „Not und Würde", „Gefahr und Gnade", „paradox".

Wat betekent „der futurische Gebrauch" van de woorden „eeuwig leven", als het gaat om een toekomst aan gene zijde van de geschiedenis? Toekomst is niet te denken zonder tijd, zegt Heering terecht, hoewel hij dan ook weer evenals Althaus zichzelf in het bestrijden van Althaus tegenspreekt, als hij er aan toevoegt: „al is daarmee nog niet gezegd, dat deze goddelijke Toekomst zelf nog tijdelijk gebeuren, geschiedenis zal zijn". Op deze wijze is Althaus niet te weerleggen: Heering zegt dat Althaus in spiritualistische zin het skandalon der werkelijk-láátste dingen wegwerkt [73]), maar zelf werkt hij het wèrkelijke van de laatste dingen weg.

Na dit kritisch overzicht over Althaus' wisselende beschouwingen eindigen wij met vijf punten, waarin onze slotkritiek wordt samengevat. In de eerste plaats constateren wij, dat hij „het eeuwige" als maatstaf gebruikt. De poging van Althaus om de axiologische en teleologische betekenis van de eschatologie aan elkaar te verbinden wordt door Schilder terecht bestreden met de opmerking, dat men niet kan doen alsof men de waarde van een „het" kan meten aan de waarde van een ander „het". Een „het" (*het* tijdelijke) wordt nooit aan een ander „het" (*het* eeuwige) gemeten. Een „het" is altijd *geschapen.* Onze maatstaf is *niet* het eeuwige maar de in de tijd afgekondigde openbaring van God. „Het eeuwige is de maatstaf niet; is ook de hel niet eeuwig?" [74]) In de tweede plaats: dat hij de openbaring van God niet tot maatstaf neemt, blijkt ook uit het feit dat hij bij alle volken eschatologische gedachten meent te kunnen vinden. „Eschatologische Gedanken entstehen überall in der Menschheit" [75]). Van Leeuwen stelt daar terecht tegenover: „Buiten het christelijk belijden is er geen eschatologie" [76]). Het gaat niet om de vraag langs welke wegen de mens ertoe kan komen om met zijn denken verder te gaan dan met zijn empirisch bestaan (ook Roessingh gaat uit van deze vraag en onderscheidt

[72]) id., 808.
[73]) Heering, a.w., 77.
[74]) Schilder, Wat is de hemel? 60 v.
[75]) Althaus, a.w., [4]6.
[76]) P. J. van Leeuwen, a.w., 109.

dan axiologische en teleologische motieven [77]), maar het gaat om wat God geopenbaard heeft. In de derde plaats constateren wij, dat hij in zijn waardering voor de tijd en de geschiedenis steeds halverwege blijft steken. Als Althaus zegt dat het „zakelijk en geestelijk gehalte" van de geschiedenis bestemd is voor een nieuwe wereld, die geheel en al orgaan van Gods geest is [78]), merkt Popma terecht op: „Door te spreken van „zakelijk en geestelijk gehalte" houdt Althaus een aanzienlijke theologische slag-om-zijn-arm" [79]).

In de vierde plaats stellen wij vast, dat hij ons voor een verkeerd dilemma stelt. Men kan ten volle het motief der actualiteit erkennen en toch het onjuiste dilemma (actuele eschatologie òf evolutionisme) verwerpen. Het is niet nodig dat er altijd een polaire spanning bestaat tussen het actuele en het toekomstige moment van de christelijke hoop. Het is niet nodig dat, zodra het éne domineert, het andere moet verzwakken. Een dergelijk dilemma is er alleen voor wie met het begrippenschema bovenhistorisch-eindhistorisch werkt. Voor wie dat doet, betekent het verwerpen van het genoemde dilemma een rationalistische overwinning op de erkenning van de existentiële spanning in het christelijke geloof. Althaus meent dat het relativisme van het historisme alleen door een boventijdelijk actualisme uit te bannen is; maar juist de gedachte dat elk ogenblik in de tijd ons in de eeuwigheid kan brengen, kan tot gevolg hebben dat geen enkel ogenblik dit doet. „Aus dem „immer" der existentiellen Selbstbesinnung wird allzu leicht das „nimmer" der ungeschichtlichen Spekulation" [80]).

In de vijfde plaats constateren wij, dat de vorige punten alle samenkomen in dit ene: hij kan door zijn Schriftkritische methode niet onbevangen luisteren naar de bijbelse boodschap over het eeuwige leven. Hij wil de fouten vermijden van het biblicisme en gaat dan zover dat hij ook bij Jezus' prediking onderscheid maakt tussen vorm en inhoud, schaal en kern. De biblicisten hebben z.i. geen oog voor de adaptatie en contradicties in de Bijbel [81]). Alleen vanuit zijn verwerping van de volstrekte autoriteit van de Bijbel is te verklaren dat Althaus gevangen blijft in een dualisme dat de Bijbel niet kent. Terecht stelt Polman de vraag: waar blijft bij Althaus de exegese van Matth. 24 : 12, 24 : 22, Marcus 13 : 7, 2 Thess. 2 : 3—8, 2 Tim. 3 : 1, Openb. 20 : 7, 8? [82]) Nergens ontvangen dergelijke Schriftwoorden bij Althaus de plaats die zij verdienen. Ook Berkouwer wijst erop, dat er bij Althaus zo uiterst weinig sprake is van serieus Schriftonderzoek. 2 Thess., rechtstreeks met Althaus' visie in tegenspraak, doet hij met een paar woorden af. In de bestrijding van Althaus valt men niet principieel de *grondfout* aan: de Schriftkritiek [83]). Wel wijst Holmström erop, dat Althaus niet doelbewust van het christelijk openbaringsgeloof uitgaat: „Da Althaus den Ewigkeits begriff nicht zielbewusst von dem christlichen Offenbarungsglauben aus zu bestimmen sucht, wird das zeitliche Moment

---

[77]) Roessingh, Verzamelde Werken, 1927, IV, 516.
[78]) Althaus, a.w., [4]348.
[79]) Popma, Levensbeschouwing, II, 324.
[80]) Holmström, a.w., 348.
[81]) Althaus, a.w., [4]60—79.
[82]) Polman, a.w., IV, 332.
[83]) Berkouwer, De strijd om de eschatologie, in: Calvin. Weekbl., 1937, no. 26.

von der metaphysischen Zeitlosigkeitsspekulation verdrängt" [84]). De Bijbel weet niets van „het eeuwige" en van het schema bovenhistorisch-eindhistorisch, waaraan Althaus gebonden blijft.

g. Heim

Vooral onder invloed van Spengler wordt door de apologeet Karl Heim de Schicksalsgedachte in de theologie ingevoerd [1]). Volgens Heim leven wij in een tijd waarin ook de laatste dingen in de stroom van de relativiteiten worden meegetrokken [2]). „Schicksal" en God zijn niet identiek. „Aber wir stehen in der Vorhalle, von der aus die Tür in den innersten Raum führt, wo wir Gott finden können" [3]). Hij wil de consekwenties van het relativisme (Einstein, Spengler) tot het uiterste aanvaarden en dan met de sprong van het geloof de afgrond overbruggen. Hij laat de atheïstische filosoof dus zorgen voor een ontologische basis van zijn theologie. Maar juist daardoor kan hij de volle ernst van de *dood* en de *schuld* niet zien. Hij zegt dat wij sidderen voor de dood, maar dat wij, als wij rechtstreeks in God zouden zijn, de dood met vreugde zouden begroeten, als een feest [4]). Hier is de dood niet meer de laatste *vijand.*

Deze wereld is volgens Heim vol dissonanten door de „polaren Verhältnissen von Gegenstands- und Wir (Ich)-Raum und von Vergangenheits- und Gegenwarts-Raum". Wat ons objectief Gegenstand toeschijnt, is al niet meer Gegenwart, maar behoort reeds bij het verleden. Deze polaire verhoudingen kunnen pas opgeheven worden (geen vernietiging) in de „überpolaren Grundform einer neuen Schöpfung" [5]). Nu is het leven een Tantaluskwelling, omdat het ogenblik ons steeds ontglipt. De ander blijft dus ook „ein ewig fremdes Du" (Grisebach) [6]). De eerste en tweede ontwikkelingstrap van de Joodse apocalyptische verwachting had nog een „innerweltliche Enderwartung", maar de derde ziet al dat de vergankelijkheid zelf zal vergaan: corruptela peribit.

Paulus voert dit verder door: het is niet genoeg de tijd met nieuwe inhoud te vullen, maar dit vergankelijke moet onvergankelijkheid aandoen, uit het rusteloos vlieden van de tijd naar de sabbatsrust van God, — geen nieuwe scheppingsdaad, maar een onthulling. „Die Hülle, die bei dieser Enthüllung weggenomen wird, ist die jetzige polaire Daseins-form" [7]). Er moet niet na een slechte tijd een goede komen, maar „die ganze Form der Zeitlichkeit muss

---

[84]) Holmström, a.w., 300. Zie verder over Althaus: Stange, a.w., 4 v.; Buri, a.w., 45 vv.; Van Oyen, a.art., 203 v.; Slotemaker de Bruïne, a.w., 42 vv.; Schilder, a.w., 30 vv.; Aulèn, a.w., 364 .; Hoffmann, a.w., 41 vv.; Heering, a.w., 75 vv.

[1]) K. Heim, Der Schicksalsgedanke als Ausdruck für das Suchen der Zeit, in: Glaube und Leben, 1928, 406 vv. Cf. Berkouwer, Geloof en openbaring in de nieuwere Duitse theologie, 1932, 91—95, en id., Wereldoorlog en theologie, 17—19.

[2]) Heim, a.w., 418.

[3]) id., 417.

[4]) id., Der evang. Glaube und das Denken der Gegenwart, 1937, III, 14.

[5]) id., Weltschöpfung und Weltende, [2]1958, 126 vv. Let op de invloed van Einstein: „Wir sehen also die Welt nicht, wie sie jetzt in diesem Augenblick ist, sondern nur so, wie sie soeben gewesen ist", id., 127.

[6]) id., 130.

[7]) id., 147.

aufgehoben werden". Er zijn dan geen uren, dagen, maanden, jaren meer [8]).

De tijdelijkheid wordt teruggenomen in de boventijdelijke ruimte van God [9]). De schepping is aan de vergankelijkheid onderworpen maar niet vrijwillig. Deze grondvorm had de schepping dus oorspronkelijk niet. Waar is die vorm dan vandaan gekomen? Dat blijft een raadsel, dat wij niet mogen verklaren door de mythe van een val van een aartsengel. De ὑποταξας uit Rom. 8 : 20, die de schuld heeft, is *niet* God en *niet* de mens [10]). Heim veronachtzaamt hoe in deze tekst de schepping onderscheiden wordt van de mens die zich wèl vrijwillig aan de zonde gaf. Hij houdt zich meer bezig met de *gevolgen* dan met de *schuld* van de zonde. De oerval stelt hij „jenseits der Geschichte" als een boventijdelijke „Akt der mit zu den Wesengrundlagen der ganzen raumzeitlichen Welt gehört", en ongetwijfeld heeft hij hierdoor invloed op Althaus [11]). Heim spreekt over „Aufhebung der Zeitform als Erlösung des reinen Inhaltes von dem unreinen durch den Urfall gegebenen Gefäss" [12]). Hij verwacht een „Enthüllung eines verborgenen Gottesgehaltes der Zeit". Hij zet uiteen, hoe de oudere generatie de tijd ziet als een oneindig lange lijn, „auf der sich das Jetzt als wandernder Punkt vorwärts bewegt". De tijd draagt hier nog geen problematiek in zich. De toekomst wordt gedacht *a.* als een doorlopen van de tijdlijn òf *b.* men redt zich in een boventijdelijke sfeer, terwijl de tijdstroom der gebeurtenissen in alle eeuwen verder stroomt [13]). Van het eerste noemt hij allerlei variaties: pessimistisch (Spengler), optimistisch (religieus socialisme), evolutie van de voortlevende ziel (Troeltsch, antroposofie), of (vooral in de secten): „Statt einer Evolution wird eine Katastrophe erwartet, in der die jetzige Welt untergeht und ein neuer Weltzustand beginnt... die Fortzetzung des jetzigen Weltverlaufs, nur in verschönerter und verbesserter Auflage" [14]). Dit zijn de vier mogelijkheden, als men de innerlijke problematiek van de tijdsvorm nog niet ervaart.

Bij punt *b.* is er dezelfde grondslag: de tijd is een vastliggende spoorbaan, waarop de ruimtelijke wereld van station tot station in alle eeuwen verder rolt, — maar men springt uit de trein. Hier heeft men een dualistisch wereldbeeld: bóven is het eeuwige, waarin wij ons rèdden, beneden (ruimtelijk!) de tijdstroom die eeuwig dóórgaat (Plato, hellenistische mysteriëncultus, mystiek van de Middeleeuwen, Duits idealisme, Schleiermacher, en: als ik maar in de hemel kom! — zoals bij Tersteegen). Alles is hier stabiel: zowel de voortzetting van het tijdsverloop als het boventijdelijk rustpunt. Beide keren leven wij van iets, waarover wij beschikken, dat in zichzelf rust; de ene keer laten wij ons dragen door het schip van de tijd, de andere keer springen wij eruit en vinden weer een vaste bodem waarop wij kunnen staan [15]). Maar Heim gaat ook hier tot het uiterste, met alle nihilistische en relativistische filosofieën

8) id., 140.
9) id., 150.
10) id., 154—160.
11) cf. id., Leitfaden der Dogmatik, 1912; cf. Masselink, a.w., 107.
12) Heim, Die neue Welt, 51.
13) id., Zeit und Ewigkeit, in: Glaube und Leben, 540.
14) id., 541 v.
15) id., 543—545.

van onze tijd. Als alles duizend maal vlugger ging (trein, klok) zouden wij dit niet kunnen merken. De tijd zelf vatten wij niet met een instrument. De tijd is de bestaansvorm van ons ik: in te, anime meus, tempora metior. Nu komt dus de vraag: is dit de enige bestaansvorm of is er nog een andere? Althaus, Barth, Bultmann en Dibelius maken bij de eerste blik de indruk dat zij zich platonisch terugtrekken naar een boventijdelijke achtergrond [16]). Maar al komt er in hun beschouwingen iets nieuws naar voren, dit heeft nog geen duidelijke gestalte [17]). Tò τέλος is de voleinding waarin de gehele tijdelijkheid in diepste zin „aufgehoben, d.h. nicht vernichtet, sondern erfüllt" is. Dit einde is enerzijds tijdelijk, anderzijds eeuwig: opheffing van het ganse σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου. Heim wil er even zonder bewijs van uitgaan dat de tijd bestaansvorm van de gevallen schepping (toch nog schèpping) is. Doordat wij in een toestand van gevallenen zijn, is er een antinomie: God is tegenwoordig, maar onzichtbaar; iedere tijdsinhoud is tot de rand vol eeuwigheid, „aber dieser ewige Inhalt befindet sich in einem gebundenen Zustand. Wir können ihn nicht freimachen", zoals wij een atoom niet kunnen splitsen. Zo komt hij dus tot zijn apocalypsis-gedachte. In overeenstemming met zijn methode (een ontologische basis van de theologie) ziet hij vele wegen die naar deze N.T. gedachte voeren: de mensen lijden steeds meer aan de tijd zelf, al het tijdelijke als zodanig is onbevredigend, zelfs de mooiste muziek gaat vervelen, en men begint te vermoeden dat dit niet ligt aan de inhoud, maar aan de tijdvorm. Een hemel met „tijd" zou vervelend worden. Wij ondervinden steeds meer hoe onze tijdgebondenheid ons een botsing van plichten bezorgt. Eén hospitaalsoldaat moet vele gewonden tegelijk helpen. Het geweten is niet tevreden met ultra posse nemo obligatur. Daarom ervaren wij de tijd als een vloek. En wij vragen ons af: is het niet tegenstrijdig: voleinding van de tijd? Dat einde is toch ook weer een ogenblik, dus een begin [18]). Als God de hoogste realiteit is, ligt daarin een negatief oordeel over de tijdvorm, — want daarin is Hij onzichtbaar. Alleen God kan „die Antinomie der Zeit lösen". Hier doet hij dus weer op zijn manier de sprong over de afgrond. Wij kunnen ons die Lösung nog niet voorstellen, maar beide zijden van deze antinomie tonen de spanning waarin het geloof de tijdvorm ziet. De tijd moet een einde hebben: tijdvorm is niets eeuwigs; èn de tijd is oneindig: in de tijdvorm rust iets eeuwigs, dus: geen vernietiging, maar onthulling.

Als God alleen een platonische vlucht uit de tijdelijkheid mogelijk zou maken, had Hij niet over de hele linie gezegevierd. Dan had de verlossing ons alleen een toevluchtsoord ontsloten. Het Nieuwe Testament ziet een gerichte lijn die vanuit het eindpunt richting ontvangt [19]). „Schon darin liegt die Knechtsgestalt, dass der Ewige in die Todesform der Raumzeitlichkeit hineintritt". Christus moet zichtbaar worden, dus: wederkomen [20]). Ieder die in Christus is, heeft *nu al* de nieuwe Leiblichkeit van de opstanding, maar in absolute

16) id., 548 v.
17) id., 552.
18) id., 553—558.
19) id., 560 v.
20) id., 564 v.

verborgenheid. De opstanding des vleses is de onthulling van het nu reeds latent aanwezige nieuwe zijn. De gehele natuur wordt in deze voleinding betrokken [21]).

Wij zullen altijd bij de Here wezen. „Mehr brauchen wir über unser kommendes Schicksal nicht zu wissen". Er komt een „neue Daseinsform" waar wij niets van weten [22]). Ons geloof aan een eeuwig leven rust in ons *geweten* dat ons zegt dat er een eeuwig gericht is [23]). De wetenschap voert hoogstens tot antropocentrische opvattingen over het eeuwige leven.

Stange stelt bij deze beschouwing over het geweten terecht de vraag of dit christelijk of alleen maar religieus is, en zegt: „Das Gewissen haben wir schon als Menschen, nicht erst als Christen" [24]). Volgens Brunner komt Heim toch weer uit bij een cyclische tijd. „Durch die Gleichung Urzeit gleich Endzeit, die Heim in der ersten Auflage von *„Glauben und Denken"* aufstellt (S. 387) und die mit der Identifikation von Sündenfall und gegenständlich-zeitlicher Weltform begründet wird (S. 379), wird das Werden der Schöpfung entgegengesetzt; das ist trotz aller Modifikationen der origenistisch-platonische Sündenfallgedanke mit der Konsequenz, dass ... die ganze Geschichte von neuen beginnen kann. Die augustinische Distinktion: *posse non mori und non posse mori* ist hier preisgegeben und damit die gerichtete Zeit wieder zum Kreis geworden. Das ist die Achillesferse der sonst so grossartigen Heimschen Grundlegung" [25]). Over de bedoelde onderscheiding van Augustinus zegt Brunner later: „das heisst der Bestimmung zum Ewigen im Unterschied zum ewigen Sein", hoewel dit z.i. ook niet uit elkaar te halen is [26]). Inderdaad is de gedachte dat het *worden* onverenigbaar zou zijn met een volmaakte schepping, volkomen onbijbels.

In „Jesus der Weltvollender" verzet Heim zich tegen Barths vervluchtiging van het eindgeloof ten gunste van een nunc aeternum; dat is z.i. een dialectische oplossing van de wereldvoleinding en van de realiteit van haar Geschichtlichkeit. Maar hij schrijft zelf over de opstanding van Christus als over een gebeurtenis die in generlei wijze „als Glied in die Kette der Ereignisse der jetzigen Weltzeit" behoort [27]). Hij spreekt steeds over de niet-omkeerbaarheid van de tijdlinie, ook in verband met de schuld; maar Thielicke wijst erop, dat het karakteristiek is voor de piëtistische trek in Heims denken dat het schuldprobleem uitgaat van de *schuldervaring* en niet van haar *werkelijkheid*. De schuld wordt bij hem „andemonstriert" i.p.v. geloofd [28]). Walter Künneth gaat voor een groot deel met Heim mee; maar als de laatste onderscheid gaat maken tussen de door de schepping ontstane zuivere inhoud en de door de val opgeroepen onreine vorm van de tijd, dan maakt Künneth bezwaar: „Die Zeitlichkeit dieses Daseins ist sowohl durch die unreine Form wie durch den unreinen

---

[21]) id., 566 v.
[22]) id., Der Glaube an ein ewiges Leben, in: Glaube und Leben, 372 v.
[23]) id., 370 v.
[24]) Stange, a.w., 71 v.
[25]) Brunner, Der Mensch im Widerspruch, ^{3}1941, 418 noot 1.
[26]) id., 486 v.
[27]) Heim, Jesus der Weltvollender, 185.
[28]) Thielicke, Jesus der Weltvollender, in: Theol. Blätter, 1938, 171.

Inhalt bestimmt, aber Inhalt und Form sind stets auch schöpfungsbedingt"[29]). In de opstanding gaat het dus volgens Künneth niet alleen om een vernieuwing van de vorm, maar ook om een opheffing van de onzuivere inhoud van de tijd[30]). Zonder met Künneth mee te gaan, erkennen wij de juistheid van zijn kritiek op het feit dat Heim op een eigenaardige manier onderscheid maakt tussen vorm en inhoud. Dat blijkt ook uit de kritiek van Sannwald: „Die Gegenwart des Ich" schijnt bij Heim tot een „völlig inhaltslosen Moment, also zum blossen mathematischen Punkt geworden"[31]).

h. Bultmann

In zijn „Jesus" knoopt Bultmann aan bij Weiss en Schweitzer. Het gaat hem vooral om deze gedachte: Gods toekomst is echte toekomst, d.w.z. een toekomst waarover wij niet beschikken. Wij geven nu een kort overzicht over wat in dit geschrift voor ons van belang is. Jezus' boodschap wordt gedragen door de zekerheid: „die Gottes-herrschaft kommt, kommt *jetzt!*"[1]). „Die Gottesherrschaft ist ... das *eschatologische* Heil, das allem irdischen Wesen ein Ende macht". „Sie ist als eschatologische eine schlechthin übernatürliche Grösse"[2]). Met Mark. 12 : 25 wijst Jezus de ganse wijsheid af van de apokalyptische speculatie[3]). „Die Gottesherrschaft (ist) eine Macht, *die die Gegenwart völlig bestimmt, obwohl sie ganz Zukunft ist*". „Zukunft und Gegenwart sind also weder so ausgeglichen, dass die Gottesherrschaft als geschichtliche Grösse in der Gegenwart begönne und in der Zukunft ihre Vollendung erführe; noch so, dass ein innerlicher, geistiger Besitz an persönlichen Qualitäten oder seelischen Zuständen ein gegenwärtiges Ergreifen der Gottesherrschaft wäre, dem nur noch die künftige Vollendung fehlte. Sondern die Gottesherrschaft ist echte Zukunft, weil sie nicht eine metaphysische Wesenheit, ein Zustand, sondern das künftige Handeln Gottes ist, das in keinem Sinn eine gegenwärtige Gegebenheit sein kann ... Das Ereignis des Kommens der Gottesherrschaft ist deshalb nicht eigentlich ein Ereignis im Ablauf der Zeit"...[4]). „Zur Mythologie gehört auch die Erwartung des in der Zeit bevorstehenden Weltendes..."[5])"... die Gottesherrschaft bleibt so lange ein dunkles und schweigendes Etwas wie der Tod, solange nicht klar wird, dass die Forderung der Entscheidung für den Menschen einen klaren, verständlichen Sinn hat. Nur dann ist die Bestimmtheit der Gegenwart durch die Zukunft der Gottesherrschaft nicht eine Vernichtung der Gegenwart, sondern ihre Erfüllung; nur so gibt die Zukunft dem Menschen wirklich seine Existenz im Jetzt". „*Echte* Zukunft steht in der Entscheidung vor dem Menschen, nicht falsche Zukunft, über die er im Grunde schon verfügt, sondern Zukunft, die ihm einen Charakter

---

29) W. Künneth, Theol. der Auferstehung, ⁴1951, 161.
30) id., 164.
31) A. Sannwald, in: Kirchl. Anzeigen für Württemberg, 1931. Zie verder over Heim: Van Oyen, a.art., 201 v.; Buri, a.w., 41.
1) R. Bultmann, Jesus, 29.
2) id., 33 v.
3) id., 37.
4) id., 47.
5) id., 50.

geben wird, den er noch nicht hat. Das ist der Sinn des Jetzt, dass es die Notwendigkeit der Entscheidung dadurch enthält, dass es in eine Zukunft führt" [6]). Het gaat er om de *paradox* te begrijpen dat de verre toekomstige God tegelijk, ja juist *omdat* Hij de toekomstige is, ook de God van het heden is [7]). Cullmann noemt het terecht wonderlijk dat men zich zo heeft opgewonden over Bultmanns „Offenbarung und Heilsgeschehen" (1941), want „im Grunde" ligt de opvatting van dat boek reeds in zijn „Jesus" uit 1926. Dat Bultmann het komen van Gods heerschappij niet een gebeurtenis in de loop des tijds noemt, maar wel „ganz Zukunft", is slechts een concessie aan de bijbelse *terminologie*. „Denn eine Zukunft, die ihrer Zeitlichkeit entkleidet ist, ist keine Zukunft" [8]).

Het boek „Jesus" is het eerste deel uit een serie „Die Unsterblichen, die geistigen Heroen der Menschheit"; inderdaad behandelt Bultmann Jezus eerder als nummer één in een reeks „onsterfelijken" dan als God zelf Die met Gallilees accent de voor alle eeuwen geldende waarheid zegt, voor theologen een ergernis en voor filosofen een dwaasheid.

In 1929 schrijft hij over de eschatologie van het evangelie van Johannes. Tegenover een dramatische en futuristische stelt hij een existentiële eschatologie, o.a. op grond van Joh. 5: de „Situation der Entscheidung" en de κρισις in Christus. Joh. 5 : 28 v. en Joh. 6 : 54 zijn „offenbar eschatologisch im Sinn der dramatischen Eschatologie gemeint" en liggen onder de verdenking „auf Redaktion zurückzugehen". Volgens Johannes behoort het leven bij God, de dood bij de wereld. De mens *is* wereld [9]). „Das Sein des Menschen ist Welt-sein" [10]). God kiezen betekent: de wereld, de eigen zekerheid laten varen. *Leven* is dus: zichzelf als mogelijkheid terugwinnen, „wieder sein im Sein-können", weer toekomst hebben. Leven is *niet* innerlijkheid, ook niet die van de mystiek. Johannes kent geen kosmologisch dualisme en geen dualisme van lichaam en ziel, zoals de hellenistische mystiek. Het leven is ook niet een ideële grootheid van de mens als geestelijk wezen. „Idealismus und Humanismus liegen ferne". Alleen wie de Vader trekt kan tot de Zoon komen: het leven blijft iets dat *gegeven* wordt [11]). „Das aber ist die Krisis, dass das Licht *gekommen ist* in die Welt ... Das Gericht ist Ereignis in der Welt und ihrer Geschichte, kein Seelenvorgang". Dus: geen spiritualisering of verinnerlijking van de eschatologie! Het *geloof* is eschatologisch bepaald. „Dem Jetzt des Gekommenseins des Offenbarers korrespondiert also genau das Jetzt der Wortverkündigung als eines jeweils geschichtlichen Faktums, das Jetzt der Gelegenheit: *der Augenblick*". Dit is het eschatologische *nu*, waarin de *beslissing* valt. Johannes maakt van de parousie *niet* een zielservaring, maar laat zien dat de parousie al geweest is. „Mag nun noch etwas kommen wie eine Auferstehung aus den Gräbern (5 : 28 f.), das kann nichts

---

6) id., 112 v.
7) id., 135.
8) Cullmann, Christus und die Zeit, 45 noot 5.
9) Bultmann, Die Eschatol. des Joh. ev., in: Glaub. und Versteh. I², 1954, 135 v.
10) id., 138.
11) id., 140 v.

anderes mehr sein, als, wie man jeden Morgen vom Schlaf erwacht. Das Entscheidende *ist geschehen*" [12]). „Für keinen ist das Leben selbstverständlich, sondern es muss immer neu gewählt werden". Deze typisch moderne gedachte beheerst Bultmanns tijdsbegrip, zoals uit het vervolg zal blijken. „Deshalb ist jenes Jetzt des „das Wort ward Fleisch" immer da im Jetzt der Verkündigung, im Augenblick". Hierachter schuilt het moderne protest tegen het voorhanden-zijn van het leven. „Das geschichtliche Faktum der *Sendung Jesu* ist also *ein zweideutiges Faktum*". Het kan verleden èn heden zijn. „Man kann im *Aorist* von ihm reden, d.h. als von einem Präteritum, *und* man kann im *Perfektum* von ihm reden, d.h. als von einer Gegenwart. Dadurch dass Jesus gekommen ist, ist er *da*. Aber dies perfektische Präsens seines Da-seins wird *vom Unglauben zum Präteritum des Vergangenseins*, des Vorhandenseins in der Vergangenheit, *gemacht* . . .". Jezus wordt vertegenwoordigd door de Parakleet, d.i. door het gepredikte Woord [13]). „Das Leben ist kein Zustand, kein Dahaben von etwas Gegenwärtigem, Zeitlosem, sondern das als echte Gegenwart aus der Zukunft bestimmte Sein im Augenblick" [14]). Het gaat er altijd weer om dat er niets klaar en afgesloten mag zijn, dat wij vrij moeten blijven om steeds opnieuw te kiezen. „Jesus ist für sie (de gelovigen) immer ein Abschiednehmender, und immer gilt: „Ich werde wieder kommen und werde euch zu mir nehmen" [15]). „Das Jetzt der Jünger behält immer den Charakter der Krisis". Er mag geen zekerheid zijn, in de zin van „Verfügbarkeit". „Es gilt also in ihm *zu bleiben*". Maar juist dit *blijven* wordt door Bultmann niet gehonoreerd, al schrijft hij nog, dat het blijven een trouw betekent die steeds weer nieuw is [16]). Hoewel hij alle nadruk legt op het feit dat wie in de Zoon gelooft, het eeuwige leven *heeft*, is het juist dit *hebben* dat bij hem niet tot zijn recht kan komen.

Dezelfde gedachten vinden wij in zijn bespreking van Barths „Die Auferstehung der Toten". Als hij daarin beweert dat het opstandingsleven „tussen tijd en eeuwigheid" is, gaat het hem er weer om, dat dit leven nooit een voorhanden-zijnd gegeven kan zijn. Het is z.i. veel moeilijker dan Barth zich voorstelt. „Es handelt sich ja nicht um ein einfaches Nebeneinander von zeitgeschichtlichen und eigentlich paulinischen Aussagen im Text, sondern um ein Ineinander und Durcheinander". Het *wáágstuk* van zo'n exegese moet sterker nadruk krijgen! „Es ist doch keine Kleinigkeit, wenn man *die* Gedanken des Paulus, die *zunächst* die deutlichsten sind und die ihm zweifellos wichtig waren, wenn man die ganze „Schlussgeschichte" so zu sagen weginterpretiert, sei es nun durch Umdeutung, sei es durch kritische Scheidung!"

N.a.v. 1 Kor. 15 : 1—34 merkt hij op: 1. Paulus kent geen onsterfelijkheid der ziel. Het *leven* is voor hem *niet* de oneindigheid van het gegeven leven, niet iets „Vorhandenes", „Natürliches". 2. Voor Paulus is het aardse leven gekarakteriseerd door de dood. 3. Het leven is dus (voor Paulus) slechts een

---

[12]) id., 143 v.
[13]) id., 145 v.
[14]) id., 147 v.
[15]) id., 149.
[16]) id., 151.

toekomstig wonder, dat toekomst blijft, zolang de mens mens is, d.w.z. als tijdelijk wezen existeert. 4. Tegelijk is het leven in zekere zin heden, inzoverre die toekomst door de openbaring tot werkelijkheid in het heden is geworden, of: in zoverre de mens zelf toekomst is. Drager van de identiteit tussen de mens van heden èn van de toekomst is het σῶμα [17]).

„Ist es so, dass die eschatologische Hoffnung der Paulus sich auf ein künftiges, objektives Ereignis in der Zeit richtet, dass aber dies Ereignis ein definitives ist, in dem die Zeit stillsteht, das „Vorbei" vorbei ist (1 Kor. 15 : 26), so ist allerdings zu sagen, dass es sich dann nicht eigenlich um ein objektives zeitliches Ereignis handeln kann. Denn ein „Nachher" gibt is dann im Grunde nicht mehr; die Parusie grenzt nicht zwei in einem einheitlichen Ablauf verbundene Zeiten gegeneinander ab. Deshalb gibt Paulus ... keine Schilderung der Zuständlichkeit des Auferstehungslebens, ausser in der apologetisch gerichteten, verfehlten Ausführung v. 35—44. Im Grunde ist des σὺν Χριστῷ εἶναι das einzige, was er vom Auferstehungsleben sagen kann... Christus ist nicht der kosmische Grund einer zukünftigen Zuständlichkeit, sondern der geschichtliche Grund für unser gegenwärtiges Sein. Im gewissem Sinne, d.h. sofern wir zu Christus gehören, *sind* wir Auferstandene, sind ἀπαρχή, sind καινὴ κτίσις... Aber dies Auferstehungsleben ist nie ein Gegebenes; es ist zwischen Zeit und Ewigkeit" [18]).

Wij onderstrepen nog even zijn opmerking, dat de mens méns is, zolang hij als tijdelijk wezen existeert. Hoewel wij Bultmanns bedoeling niet voor onze rekening nemen, constateren wij dat deze zin — uit het verband gehaald — een vaak vergeten waarheid bevat: als de tijd ophoudt, zou de mens geen mens meer zijn.

Bultmann is vooral bekend om zijn „Entmythologisierung", waarvan met name de laatste dingen de dupe worden. Van de eschatologie blijft niets over dan de omzetting van de mens door Christus' evangelie tot een nieuw schepsel. Bultmanns „Postulat der Entmythologisierung" betreft *vooral* de N.T. eschatologie en haar interpretatie voltrekt zich dan ook feitelijk als eliminatie. De eschatologie wordt „insofern entmythologisiert als die Heilszeit für den Glaubenden schon angebrochen, das Zukunftsleben schon Gegenwart geworden is" [19]). Dat God voor ons „handelt", maakt het eigenlijke leven van de mens pas mogelijk [20]). „Im neuen Aeon hören die Bedingungen auf, unter denen es allein einen „Zeitlauf" und einen „Weltlauf" geben kann" [21]). Daar is alleen nog maar het eeuwige nu van de voor God staande mens.

In zijn Gifford Lectures bespreekt hij de latere Joodse eschatologie [22]) en beweert hij volkomen ten onrechte: „*The early Christian community* carried on the eschatological preaching of Jesus and enriched it by taking over some

---

17) id., Karl Barth, Die Auferstehung der Toten, in: a.w., 57 v.
18) id., 64.
19) id., Kerygma und Mythos, I, 27 v.
20) id., 42.
21) id., 145.
22) id., History and Eschatology, 1957, 29 v.

themes from the Jewish apocalyptic. For instance, a little Jewish apocalyptic tract (or pamphlet) seems to be woven into Mark XIII, undergoing revision in the process from a Christian standpoint" („de zon zal verduisterd worden" etc.) [23]).

„*The new people of God* has no real history, for it is the community of the end-time, an eschatological phenomenon... To sum up. All this means that in early Christianity history is swallowed up in eschatology" [24]). Daarna spreekt hij over „the neutralising of Eschatology through Sacramentalism and the Hope of Immortality" [25]).

Het gaat Bultmann erom, om de existentie in het geloof als eschatologische existentie en tegelijk als het radicaal „geschichtliche Selbstverständnis" van de mens te tekenen. Hij zegt dat bij Paulus de blik niet meer op de wereldgeschiedenis valt. Brunner merkt terecht op: maar Rom. 9—11 dan? [26])

De betekenis van Christus' werk, die in het N.T. voor ons staat „in de volle rijkdom der heilshistorische verbanden", „verschrompelt en vervaagt" bij Bultmann in een „Stunde der Entscheidung" [27]). Met zijn „existentiale interpretatie" zet hij het subjectivisme op de troon. Er zit iets in, als Brunner zegt: hij is té subjectivistisch, omdat Barth tegenover Schleiermacher té objectivistisch is. In deze tijd van „apostolaat" heeft men aan Barths objectivisme niet genoeg; dáárom voelt men voor Bultmann [28]).

Maar apostolaat is niet mogelijk zonder eschatologie.

En Bultmann „ersetzt die Hoffnung des christlichen Glaubens, die Eschatologie, durch das radikale Sich-selbst-geschichtlich-Verstehen, das er eschatologische Existenz nennt" [29]). Existentiale interpretatie mag geen eliminatie zijn.

Op zichzelf zijn de opvattingen van Bultmann wel te verklaren, als tijdsverschijnsel en als reactie.

„De existentiële eschatologie is de keerzijde van de zinneloosheid van het kultuurleven, die door den oorlog scherper dan ooit tevoren in het bewustzijn van den modernen mensch als een bliksem was ingeslagen" [30]).

Met zijn visie dat de mens gesteld is in de „Entscheidung" staat Bultmann tegenover Ritschl met zijn opvatting van het rijk Gods als het hoogste goed. (Van Ruler merkt terecht op, dat dit *niet* zo *nieuw* is, want tussen de opvatting van het rijk Gods als hoogste goed èn de opvatting van het rijk Gods als crisis staat de opvatting van het rijk Gods als rijk van vrije persoonlijkheden! [31])) Maar Bultmanns reactie gaat zóver dat hij geen plaats houdt voor de heilsgeschiedenis. Hij erkent *exegetisch* wel het historisch karakter van Jezus' verschijning als bijzondere periode in de heilsgeschiedenis, maar stelt

---

[23]) id., 33.
[24]) id., 36 v.
[25]) id., 38 v.
[26]) Brunner, Dogm., III, 390.
[27]) Berkouwer, Het werk van Christus, 218.
[28]) Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, 233 v.
[29]) id., Dogm., III, 391.
[30]) Berkouwer, Wereldoorlog en theologie, 14.
[31]) Van Ruler, De vervulling van de wet, 34.

er voor in de plaats de tijdloze boodschap van het heden als „Entscheidungszeit". „Dabei wird wiederum die Auffassung Jesu, dass der Mensch durch die Erscheinung Jesu in eine bestimmte Situation der Heils*geschichte* hineingestellt wird, völlig aufgelöst, und die Gestalt Jesu als ein *geschichtliches Faktum* verliert ihre zentrale Bedeutung", zegt Kümmel terecht [32]). Tegen Bultmanns opvatting over opstanding-niet-in-de-tijd verzet zich ook Barth: „Es könnte Ereignisse geben, die viel sicherer wirklich in der Zeit geschehen sind als alles, was die „Historiker" als solche feststellen können" [33]). De heilsgeschiedenis wordt bij Bultmann gereduceerd tot de kerygmatische situatie van de mens die onder de „Anspruch des Kerygma" staat. Men kan hier niet meer spreken van een positieve betekenis van geschiedenis en kultuur [34]).

Ook hier ligt de grondoorzaak weer in de Schriftkritiek. Waar de autoriteit van Gods Woord wordt weggenomen, krijgen de aprioristische schema's van de menselijke geest ruim baan. Zo alleen is te verklaren „hoe een groot geleerde als Bultmann — gevangen in het anthropologisch schema van de existentiefilosofie, waardoor alles ondergeschikt gemaakt wordt aan de vraag, hoe de mens als gesloten innerlijke eenheid de geboden vrijheid en overgave herwint — bij het ontmythologiseren van het N.T. dit anthropologisch probleem laat functioneren om de grens tussen theologie en mythologie te bepalen. En dan, met terzijde stelling van de grote theocentrische motieven der goddelijke openbaring, nog menen kan het eigenlijke kerygma toch te handhaven en de zuivere eschatologie door tegeven, waarin alles ineenschrompelt tot de existentiële oproep tot overgave" [35]).

M. J. Heering noemt Bultmanns oplossing (Joh. 5 : 28 enz. als een redactie van het origineel) terecht „fatsoenering naar eigen logisch inzicht" [36]). Al distantieert Bultmann zelf zich van de existentiefilosofie als van een gesaeculariseerd „Seinsverständnis", hij stelt zich toch bewust onder haar invloed en heeft geen tegenweer tegen haar antropocentrisch karakter. Vandaar de merkwaardige uitspraak van Heering over Bultmann: „Het is net alsof God, ondanks Zijn handelend wezen en Zijn verlossende daad — die Bultmann erkent — niet volkomen een afzonderlijke Realiteit is" [37]). De existentiefilosofie plaatst hem voor een dilemma, dat de Bijbel niet kent. De futurum-uitspraken worden „met ongehoorde vrijmoedigheid" uitgeschakeld, omdat hij uitgaat van het *onjuiste* dilemma: futuristische of existentiële eschatologie [38]). Als hij zegt dat de toekomst voor Paulus „nur Abschluss und Betätigung des jetzt schon begonnenen eschatologischen Geschehens" is, is dit „nur" onmogelijk te verzoenen met de gloed der verwachting in de brieven van Paulus [39]).

Bultmann wil de spanningen van heden en toekomst oplossen in de dynamiek

---

[32]) W. G. Kümmel, Verheissung und Erfüllung, 1945, 90.
[33]) Barth, K.D., III, 2, 535, cf. 532—537.
[34]) cf. H. W. Schmidt, a.w., 113 vv.
[35]) Polman, a.w., 331 v.
[36]) M. J. Heering, De opstanding van Christus, 1946, 127.
[37]) G. J. Heering, a.w., 119.
[38]) cf. Berkouwer, Het werk van Christus, 217, en id., De Wederkomst van Christus, I, 134.
[39]) id., 138, n.a.v. Bultmann, Die Theol. des N.T., 1948, 302.

van Gods handelen; hij vindt er vooral de „Schöpfergedanke" in, het handelen Gods in algemene zin, maar ziet niet hoe het Koninkrijk Gods met de *herschepping* heeft te maken [40]) en hoe heden en toekomst niet paradoxaal tegenover elkaar staan, omdat juist *vanuit* de presentie van het heil de versters naar de toekomst opengaan [41]). Door de tijdeloosheid als het doel te stellen en de tijd uit te schakelen, maakt hij een reële toekomst, die immers alles met de tijdscategorie te maken heeft, ondenkbaar [42]). Zijn nadruk op het *„heden"* heeft een geheel andere achtergrond dan bij Dodd. Bij Bultmann gaat het erom, dat het kruis een eschatologische gebeurtenis is in de tijd èn „Jenseits der Zeit", omdat het voor de gelovigen steeds „Gegenwart" is. Berkouwer wijst op het essentiële verschil tussen Dodd en Bultmann over de *aard* van de presentie van het eschaton: „men zou kunnen spreken van een verschil tussen een *platonische* en een *existentiële* visie" [43]).

Beide visies voelen zich vooral aangetrokken tot het evangelie van Johannes. De dissertatie van D. E. Holwerda is voor een groot deel gericht tegen Bultmanns exegese van Joh. 14 en 16. Holwerda toont aan, dat Johannes evenals de synoptici Pasen, Pinksteren en de Parousie als *aparte* gebeurtenissen uit elkaar houdt, maar méér dan de synoptici nadruk legt op de betekenis van het interim tussen Pasen en Parousie, waarover ook de synoptici niet zwijgen (Matth. 28 : 18—20!) [44])

Het leven van de christen is nog niet voleindigd. Dat komt bij Bultmann niet tot zijn recht [45]). „Während Bultmann mit seiner Unterscheidung von Historie und Geschichte sich wenigstens bemüht, das christliche Selbstverständnis des gegenwärtigen Menschen mit dem Heilsfaktum Jesus Christus, also mit einem Faktum der Vergangenheit in notwendige Beziehung zu setzen, so dass Vergangenheit und Gegenwart im Glauben eins werden, ist die Zukunft nur in dem Sinne vertreten, dass der Mensch im Glauben „für seine Zukunft frei" werden soll, nicht aber in dem Sinne, dass er auf ein verheissenes zukünftiges Handeln Gottes ... hofft" [46]). Het is duidelijk, dat achter dit alles een bepaald tijdsbegrip invloed heeft.

Bultmanns tijdsbegrip is volgens Ott „eine umfassende Voraussetzung" van zijn theologisch denken [47]). In zijn dissertatie geeft Ott een analyse van dit tijdsbegrip. Hij zegt dat Bultmann „Zeit als Verlauf" en „Zeit als Jetzt" (als tijd in de meest eigenlijke zin) tegenover elkaar stelt. Dit is wel wat populair uitgedrukt, maar later gaat hij er dieper op in. „Der geläufigen Auffassung der Zeit als eines Nacheinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft scheint für Bultmann etwas von Banalität anzuhaften, so dass für ihn diese Auffassung gleichsam unter dem Niveau des geschichtlichen, zumal des escha-

---

[40]) cf. Matter, a.w., 77.
[41]) cf. Berkouwer, a.w., 139.
[42]) cf. G. J. Heering, a.w., 124.
[43]) Berkouwer, a.w., 133 noot 79.
[44]) D. E. Holwerda, The Holy Spirit and Eschat. in the Gospel of John, 1959.
[45]) cf. N. Q. Hamilton, The Holy Spirit and Eschat. in Paul, 1957.
[46]) Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, 232.
[47]) H. Ott, Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns, 1955, 113.

tologischen, Seins verbleibt" [48]). Ott wijst er terecht op, dat Bultmann de tijd als verloop zó causalistisch en finalistisch interpreteert, dat hij wel móet stellen dat deze tijd in de nieuwe aeon ophoudt [49]). Dit bevestigt wat wij al meermalen konden constateren: een verkeerde visie op de tijd loopt uit in een foutieve kijk op de „eeuwigheid". Men begint met een miskenning van de tijd als na-elkaar van verleden-heden-toekomst en is daardoor gedwongen om door de „eeuwigheid" aan deze tijd paal en perk te laten stellen. De nieuwe aeon moet dan de schepping overdoen.

Bij Bultmann moet het *nu* bevrijd worden van het verleden (dat op één lijn komt te staan met de dood), zodat de toekomst wordt geopend. Het gaat om een *keus* tussen verleden en toekomst. Wanneer men een dergelijk dilemma stelt wordt de tijd-als-verloop dusdanig belast, dat men zich onder die tijd wel bezwaard moet gaan voelen. Het is intussen niet de tijd-als-verloop als zodanig, die ons last bezorgt, maar de met Bultmanns dilemma beladen tijd-als-verloop. Hij wil de tijd een punctueel en alternatief karakter geven. Zijn miskenning van de tijd komt niet voort uit een platonische tijdloosheid-gedachte (daartegen verzet hij zich [50])), maar uit zijn aanvaarden van een *dubbel* tijdsbegrip. Omdat het *nu* tot negatie van het tijdverloop wordt, raakt het gevaarlijk dicht de loutere tijdloosheid van tijdlozen waarheden, — zodat het geen wonder is dat men zijn visie vaak in die zin heeft misverstaan [51]). Men denkt onwillekeurig ook aan Kierkegaard, maar het begrip „ogenblik" is — anders dan bij laatstgenoemde — bij Bultmann exclusief [52]). Ott concludeert dat een interpretatie die de steriele tegenstelling tussen „nu" en „tijdverloop" overwint, door Bultmanns sanctioneren van deze tegenstelling onmogelijk wordt gemaakt [53]). Later schrijft Ott nog een studie, waarin hij een aanval doet op de scheiding „geschichtlich" en „historisch", waarop Bultmanns theologie is gebouwd [54]). Heering bestrijdt eveneens Bultmanns tijdsbegrip, maar kan niets beslissends te berde brengen, omdat hij de tijd laat „verslinden door de eeuwigheid" [55]). Alleen vanuit de bijbelse waardering van de tijd is Bultmann te be-

---

48) id., 117.
49) id., 119.
50) id., 129.
51) id., 132.
52) id., 133 noot 1.
53) id., 133. Men vergelijke dit tijdsbegrip met dat van Ernst Fuchs, uit de kring rondom Bultmann, weergegeven in een groot artikel over „Das Zeitverständnis Jesu", in: Gesammelte Aufsätze, II, Zur Frage nach dem historischen Jesus, 1960, 304—376. Hij bestrijdt de consequente eschatologie van Schweitzer c.s. en stelt daartegenover: „Gerade die *Historizität* des Wortes Jesu machte ihn selbst zum Worte Gottes, weil im Blick auf Jesu Zeitverständnis nur diese Eine Frage zu entscheiden ist, ob die Liebe damals *ein für allemal* gerufen hat, so gewiss die Zukunft auf Grund des Rufens Jesu ganz allein Gottes Sache bleiben sollte. Damit verwandelt sich die törichte Frage, ob sich Jesus damals in der Zeitspanne getäuscht habe, in die richtige, bleibende, ob sich Jesus darin getäuscht hat, dass er glaubte, die Zeit zur Liebe sei gekommen." Jezus' roep stelt de mensen in de vrijheid en daarmee in de echte „Gegenwart", die van het komende Koninkrijk moet worden onderscheiden.
54) H. Ott, Die Frage nach dem histor. Jesus und die Ontologie des Geschichte, Theol. Stud. Heft 62, 1960.
55) Heering, a.w., 125.

strijden; zijn vele tegenstanders die hem toch nog een vinger geven, moeten zich er niet over verbazen, als hij hun hand neemt.

Hij is in elk geval consekwent.

„Wanneer we de geschiedenis der eschatologie vanaf de bewogen en felle reactie tegen het futurisme (Barth, Brunner, Althaus, Bultmann) overzien, dan kan men zeggen, dat feitelijk alleen Bultmann z'n oorspronkelijke positie in de eschatologie heeft gehandhaafd" [56]). Als Bultmann over „die Einsicht in die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins" gaat schrijven, zegt Holmström: „An einer solchen Umschreibung (van de dialectische theologie) merkt man es wirklich, dass die „ungeschichtlichzeitlose" Epoche jetzt schon passiert ist" [57]), maar Berkouwer gaat er blijkbaar van uit dat Bultmann, ook al gaat hij het begrip „Geschichte" gebruiken als uitdrukking voor het problematische van de menselijke situatie, aan zijn oude principes trouw blijft. Inderdaad heeft het gebruik van het woord „Geschichte" niets te maken met een nieuwe waardering voor de geschiedenis. Met „z'n oorspronkelijke positie" bedoelt Berkouwer uiteraard *niet* Bultmanns uitspraak uit 1917: „Mag im Mittelpunkt des Bewusstseins Jesus' und Paulus' das kommende Gottesreich gestanden haben, — ihre geschichtliche Bedeutung beruht nicht darauf, dass sie Eschatologen waren" [58]), maar Bultmanns „Jesus" uit 1926.

Men kan in de bestrijding van Bultmann (uit een verklaarbare reactie) te ver gaan. Berkouwer waarschuwt ervoor dat Bultmanns miskenning van de futurum-uitspraken ons niet mag leiden tot de miskenning van de beslissende betekenis van de overgang van de dood naar het leven in Jezus Christus. Het futurum is gefundeerd in wat reeds geschied is: Christus ontkent het futurum niet, als Martha „weet" dat Lazarus „ten laatsten dage" zal opstaan, maar brengt wel haar gedachten van het futurum terug naar *Hemzelf*, die *de* Opstanding en *het* Leven is [59]). Bultmann heeft gelijk, wanneer hij in Joh. 4 een nauwe betrekking ziet tussen zaaien en maaien, ook in temporele zin, en daarbij verwijst naar Amos 9 : 13: reeds nú zijn de velden wit [60]).

Eveneens heeft Bultmann gelijk, als hij stelt dat het in de evangeliën niet gaat om feiten zonder meer, maar om een verkondiging die ons oproept tot een beslissing. „Het fundamentalistische zich vastbijten op feiten zonder meer vergeet dat wij de *levende Christus* voor ons hebben, die ons roept, niet een abstracte „orthodoxe" Christus, die wij wel „hebben" zonder de levende stem die Hij laat horen" [61]). Voorzover Bultmann aantoont, hoezeer het fundamentalisme te veroordelen is, kunnen wij hem dankbaar zijn. Maar evenzeer als de fundamentalistische christologie *abstract* is, doordat Christus van Zijn levende stem wordt losgemaakt, is ook de kerygma-theologie *abstract*, doordat de pre-

---

[56]) Berkouwer, a.w., 31.

[57]) Holmström, a.w., 323 noot 1.

[58]) Bultmann, Die Bedeutung der Eschat. für die Religion des N.T., in: Zeitschr. für Theol. und Kirche, 1917, 83. Het *woord* „eschatologie" wordt hier nog betrokken op het *komende* Rijk.

[59]) Berkouwer, Het Werk van Christus, 218.

[60]) id., De Wederkomst van Christus, I, 136, n.a.v. Bultmann, Comm. Joh., 145.

[61]) M. P. v. Dijk, Verkondigingstheologie, II, in: Geref. Weekbl. 1961, 181.

diking van de feiten wordt losgemaakt van de feiten zelf. Het is niet nodig om „het probleem van de gelijktijdigheid" op te lossen door een tijdsbegrip te construeren, waardoor de „Geschichte" van de historie wordt losgemaakt. Juist omdat in het eeuwige leven de *tijd* niet ophoudt, heeft het ons in het *heden* iets te *zeggen*. Juist omdat wij in de eeuwigheid mensen blijven, zijn wij bij die eeuwigheid *betrokken*. Juist omdat de Heer kan zeggen: „Mij *is* gegeven alle macht in hemel en op aarde," kan Hij óók zeggen: „en *zie*, Ik *ben* met U" (Matth. 28 : 18, 20).

VI. BESCHOUWINGEN OVER HET EEUWIGE LEVEN IN ONZE TIJD

1. Enkele niet-theologen

Het gaat in dit hoofdstuk om een rondblik over de meest belangrijke aan tijd en eeuwigheid gewijde uiteenzettingen van de laatste jaren, afgezien van die der in het vorige hoofdstuk besproken theologen. Wij beginnen weer met enkele wijsgeren en andere niet-theologische denkers, die op de gedachten over tijd, eeuwigheid en toekomst grote invloed hebben of een typerend voorbeeld zijn van wat in bepaalde kringen hierover gedacht wordt.

Wat de filosofie betreft: slechts een enkeling zweert nog bij Hegel. Wat ons land aangaat, kunnen wij denken aan Van Senden.

Terecht klaagt Miskotte erover, dat het laatste grote werk van Van Senden „nauwelijks ergens vermelding vond", waardoor „een groot onrecht (wordt) gedaan aan een denker, wiens ernst, weidsheid en luciditeit ons allen ten goede zou kunnen komen" [1]). Van Senden schrijft over het „tijdelijk" bestaan van de dingen: „de dingen verweeren, vergaan, niet slechts ten nadeele van zichzelve" [2]). Duidelijk blijkt hier de invloed van Hegel.

Onder de Russische wijsgeren neemt Berdjajew een belangrijke plaats in. Evenals Tillich gaat hij ervan uit, dat de tijd verlost wordt doordat zij wordt opgenomen in de eeuwigheid, en ook hij gaat met het oog daarop de eeuwigheid historiseren, „wenn er einerseits die Zeit etwas mit Zugängen nennt, keinen geschlossenen Kreis also, anderseits Geschichtlichkeit in Gott hineinverlegt" [3]). Hier worden niet zozeer tijd en eeuwigheid (als tijdloosheid) onderscheiden, maar goede en slechte tijd of „eigentlicher und verfallener Zeitmodus" — om met Heidegger te spreken. De „schlechte Zeit" kan volgens Berdjajew slechts in de zondeval van het schepsel gefundeerd zijn, de goede in het „innergöttlichen Geschehen".

Hij ziet als de oermissie van het Joodse volk: „in die Geschichte des Menschengeistes jenes Bewusstsein des geschichtlichen Ablaufs einzuführen, im Unterschiede zu jenem Kreislaufe, als welcher der nämliche Prozess sich dem griechischen Bewusstsein darstellte" [4]). Faber bestrijdt deze uitspraak en zegt, dat het aflopen der geschiedenis in de Joodse godsdienst ook zeer goed met een kringloop kan worden vergeleken [5]). Terecht tekent Berdjajew het scherpe

---

1) Miskotte, Het werk van Dr. van Senden, in: In de Waagschaal, 1961, 409.
2) Van Senden, a.w., 627. Cf. 19 (de tijd wegdenken) en 26 (ruimte en tijd gecontrapoleerd aan de Idee).
3) Von Balthasar, a.w., 183.
4) N. A. Berdjajew, Der Sinn der Geschichte, 1925, 54.
5) Faber, a.w., stelling V.

verschil tussen de Joodse en de Griekse visie op de geschiedenis, maar tot de bijbelse waardering van tijd en geschiedenis komt hij niet. Hij schrijft: „Het overwinnen van de vergankelijke tijd is altijd het grondmotief van mijn leven geweest". Hij noemt de eeuwigheid „de existentiële tijd", „boven de tijd" [6]). „Het is onmogelijk iets anders lief te hebben dan de eeuwigheid... Wanneer er geen eeuwigheid is, is er niets. Een ogenblik is alleen dan volwaardig, als het deel heeft aan de eeuwigheid... Ik zou willen, dat er geen tijd meer bestond, geen toekomst, maar alleen eeuwigheid. En tegelijkertijd ben ik een op de toekomst gericht mens. Het probleem van de tijd beschouw ik als het fundamentele probleem van de filosofie..." [7]). Nu moet men er wel mee rekening houden, dat zijn verlangen naar eeuwigheid voortkomt uit het feit, dat hij met ongewone scherpte de gebeurtenissen reeds beleeft — vooral de droevige — die in de tijd nog niet hebben plaats gehad. Hij beseft, dat dit geen evangelische gerichtheid is. Omdat hij niet steeds de tijd *vooruit* wil zijn, wil hij maar liever de tijd te *boven* komen. Bovendien beleeft hij steeds, dat Eros een zeer wezenlijk element van heimwee heeft [8]). Dit heimwee hangt samen met de verhouding van tijd en eeuwigheid. Hij ziet altijd in zijn verbeelding het einde al voor zich; hij wenst geen deel te hebben aan het proces; daarom ervaart hij de tijd als heimwee, onverzadigbaarheid en sterfelijkheid. Hij heeft geen gevoel voor een ontwikkelingsproces. In zijn ogen is alles eindig, niet continu. Hij filosofeert altijd, alsof het eind van de wereld onmiddellijk zou kunnen aanbreken en alsof er geen perspectief in de tijd is. In dit opzicht is hij typisch Russisch, een kind van Dostojewski. Hij lijdt onder elke scheiding in de tijd en elke afstand in de ruimte. Het probleem van het eeuwige leven is voor hem een fundamenteel religieus probleem. Hij ziet het armzalige van de troost die men meent te vinden in de vooruitgang van de mensheid en het welzijn van de komende generaties [9]). Hij begrijpt, dat in de leer van Plato en in het Duitse idealisme niet zozeer de individuele als wel de universele ziel onsterfelijk is en dat alleen het christendom werkelijk de onsterfelijkheid van de gehele mens leert, „van al het menselijke in hem met uitzondering van de door de zonde en het kwaad veroorzaakte vergankelijkheid" [10]). Dit inzicht zou hem ook de juiste visie op de tijd kunnen geven, als het bovenstaande hem niet dwars zou zitten. Hij meent, dat de *paradox* van de tijd de grondslag vormt van de eschatologische filosofie der geschiedenis. Alles mislukt in de geschiedenis en toch heeft de geschiedenis een eigen zin. Die zin moet buiten haar grenzen liggen en haar einde vooronderstellen. Een oneindig proces is zinloos. Zijn afkeer van de kringloop doet hem zeggen, dat de geschiedenis zin heeft, omdat zij eindigt [11]). Hij ziet de samenhang van de persoonlijke en de historische apokalypse: „Het historische lot en het historische einde maken deel uit van mijn lot en mijn einde." De geschiedenis moet een einde

---

[6]) Berdjajew, Mijn weg tot zelfkennis, 1952, 10.
[7]) id., 41.
[8]) id., 53.
[9]) id., 297.
[10]) id., 298.
[11]) id., 300.

hebben omdat het historisch proces de persoonlijkheid doodt, maar de geschiedenis is ook zijn persoonlijk lot. Zijn eschatologie krijgt dus een eigenaardig tweeledig karakter: de geschiedenis is hem vreemd en vijandig en tegelijk is zij *zijn* geschiedenis die met *hem* gebeurt. Het is voor hem onmogelijk zich het eind der historie in de historische tijd te denken. „Het einde van de tijd is geen gebeurtenis in de tijd. Het einde van de wereld zal niet in de toekomst plaats vinden, die immers een deel van onze gebroken tijd is. Het eind van de wereld is het eind van de tijd. De tijd zal ophouden te bestaan. De tijd is een teken van de gevallen staat van de wereld" [12]). Popma citeert deze uitspraak en zegt: „Opmerkelijk is, dat die gebroken tijd bij hem niet de verzondigde tijd is, maar de tijd als zodanig: tijd en zonde behoren volgens hem bijeen" [13]). Maar men moet hierbij wel rekening houden met wat wij hierboven over de achtergrond van deze uitspraak van Berdjajew hebben opgemerkt. Hij ziet het einde van de wereld als een overwinning op de geobjectiveerde tijd die zich voltrekt in de existentiële tijd. Het einde van de geschiedenis „behoort zowel tot gene zijde als tot deze, het sluit de tegenstrijdigheid van ons denken in, die opgeheven wordt, maar niet door het denken zelf" [14]). Hij bedoelt, dat het denken de tendens heeft te objectiveren en daardoor de paradox schept, die opgeheven wordt als het einde doordringt in de existentiële subjectiviteit. Hij ziet dus geen ontologische tegenstelling tussen „deze" en de „andere" wereld. De „andere" wereld is voor hem een doorlichten en een transfiguratie van ons bestaan, een overwinning op de gevallen staat van onze tijd. Achter dit alles zit zijn verzet tegen een wet van noodzakelijke vooruitgang in de historie — een „objectivering" waarbij de vrijheid van de mens verloren raakt. De noodzakelijke vooruitgang wordt in de objectieve tijd gedacht, maar de vrijheid bevindt zich voor hem op een existentieel niveau. Zijn kwaadspreken over de tijd is ten diepste zijn verzet tegen het determinisme. Merkwaardig is zijn uitspraak: „Ik heb mij al te zeer gehaast de tijd te overwinnen en daardoor juist bevond ik me in zijn macht" [15]). Het gaat hem om de transcendent geworden tijd, die niet meer geobjectiveerd kan worden. Hij wil een creatief-actieve eschatologie; het einde is een zaak van God èn van de mensen, geen fatum [16]). Terecht zegt Popma, dat de tijd, als hij gedoemd is om te verdwijnen, van meet aan een doemwaardig iets moet zijn, dat dus de visie van Berdjajew duidelijk maakt dat èlke visie, die de tijd „voor een tijd" acht, verachting van de tijd inhoudt, — en dat deze sterk subjectivistische tijdstheologie enerzijds verband houdt met een aan de oude scholastiek herinnerende relatieve vergoddelijking van de mens, anderzijds met een zeer fel personalisme, dat in de persoon de wet voor het menszijn erkent [17]). Al wil hij geen platonist of spiritualist zijn, hij zegt in een wel zeer krasse uitspraak: „(Die Geschichte) wird in die Tiefe zurückkehren als ein Moment

---

12) id., 301.
13) K. J. Popma, Levensbeschouwing, II, 322.
14) Berdjajew, a.w., 302.
15) id., 303.
16) id., 304 v.
17) Popma, a.w., 322 v.

des ewigen Mysterium des Geistes"[18]. Volgens Berkhof is het niet mogelijk „in dit spoor door te denken, als men in dit denken christen wil blijven". Berdjajew maakt halverwege halt en zoekt zijn toevlucht tot het woord „paradox". „Hier is echter geen antinomie. Deze ontstaat pas, als men op platoniserende wijze zich de voleinding als tijdloze eeuwigheid denkt. Maar er is geen reden om dat te doen"[19].

Omdat Berdjajew de religieuze verhouding steeds existentieel ziet en niet substantieel, bestrijdt hij het op het dualisme van ziel en lichaam gegronde onsterfelijkheidsgeloof[20]. Hij legt er telkens de nadruk op, dat het christendom ook hierin boven het Griekse denken staat, dat het de overwinning op de dood voor de *gehele* creatuurlijke wereld verkondigt[21], maar ondanks zijn aandacht voor bijbelse waarheden, blijft hij door zijn vergoddelijking van de mens steken in wat toch eigenlijk een verachting voor het creatuurlijke is. Hij doet tekort aan de schepping èn aan de herschepping die in Christus begonnen is. Als hij beweert, dat de apokalyptische periode waarin wij nu leven, het *ontstaan* van een geestelijke atmosfeer van de christelijke voleinding betekent, vergeet hij, dat heel de periode na Pinksteren uitwerking van de in Christus gegeven voleinding is, „toepassing van het verworvene, voleinding der voleinding"[22].

Berdjajew is typisch Russisch in zijn houding tegenover de tijd. Voor de klokketijd hebben de Russen geen gevoel. De bolsjewieken hebben alle mogelijke moeite gedaan om het volk de ontbrekende zin voor tijd bij te brengen — zelfs door een kinderboekje met de titel: Hoe laat is het? dat de ontwikkeling van het tijdsbegrip en de tijdmeting door de eeuwen heen schildert[23]. Schubart wijst op het echt Russische bewustzijn van altijd te leven in een „End-Kultur" — tegenover het West-Europese „Mittel-Kultur"-besef[24]. Mereschkowski zegt: „Ich fühle die mir drohende Gefahr, das Heiligste lächerlich zu machen, denn für die Kinder dieses Jahrhunderts, für dem Mensche der ewigen Mittelmässigkeit, des endlosen „Fortschritts", der Weiterentwicklung der Welt, gibt es nicht Lächerliches Dümmeres, Unwahrscheinlicheres, Beleidigenderes als diesen Hauptgedanken des ganzen Christentums — der Gedanke an das Ende der Welt..."[25]. Bij de Russen ligt het voor de hand, dat zij niet Kerstfeest maar Paasfeest als hoogtepunt beleven: het leven dat door de *ondergang* is heengegaan. Vanuit de katastrofe wordt een nieuw begin mogelijk: Raskolnikow en Sonja lezen over de opstanding van Lazarus. Wij kunnen Berdjajews mening samenvatten in zijn uitspraak: „Das Menschengeschick, das der Geschichte zu grunde liegt, setzt ein übergeschichtliches Ziel voraus, einen über-

---

[18]) Berdjajew, Der Sinn der Geschichte, 283.
[19]) Berkhof, Christus de zin der geschiedenis, 173.
[20]) cf. P. J. van Leeuwen, a.w., 80.
[21]) cf. id., 92.
[22]) K. Schilder, H. Catechismus, II, 341, n.a.v. Berdjajew, Die Russische Religiöse Idee, in: Kairos, 1926, 466.
[23]) cf. K. Mehnert, De Russen, 35.
[24]) W. Schubart, Europa und die Seele des Ostens.
[25]) Mereschkowski, Die Brüder Karamasoff, Zur Einführung, Bemerkungen über Dostojewski.

geschichtlichen Prozess, eine übergeschichtliche Lösung des Geschichtsgeschickes in einer anderen, ewigen Zeit" [26]).

Het geestelijke, waaronder het strikt-theoretische, wordt in het moderne denken binnen het eindige mensenbestaan opgezocht als activiteit en handeling, de wereld, die „onze wereld" is in haar ontstaan en oorsprong in ons. Terecht zegt Redeker, dat tegelijk daarmee de leer van de temporaliteit geboren wordt [27]). „Volgen wij ... de lijn die via Kant en zijn revolutie óver de moderne vitalismen, historismen en irrationalismen tot in de hedendaagse existentie-philosophieën voert, dan zien wij een steeds verder voortschrijdende interpretatie vanuit het subjectieve; vanuit de mens, en tegelijk daarmee een volslagen omslag van de ontologie en zijn leidende categorieën, tot tenslotte de tijd de plaats van het zijn inneemt en een anthropologie de plaats gaat innemen van de oude zijns-leer, terwijl in plaats van een religieus doorleefde kosmos als bekronend juweel de innerlijke vorming en vervulling van het sterfelijk mensenleven komt te staan, laatste houvast in een a-kosmische tijd" [28]).

Onder invloed van de Aufklärung e.d. is de gedachte algemeen ingeburgerd, dat de tijd, waarover de burger beschikt en de wijze waarop hij erover beschikt, beslist over de eeuwigheid, niet andersom. Tegenover dit burgerlijke komen Heidegger e.a. weer naar voren met de problematiek van de dood [29]).

Voor Simmel is de dood het vormingsbeginsel van het leven. Hij laat steeds aan de ene kant het leven zien — veranderlijk, beweeglijk, een niet te kanaliseren stroom — en aan de andere kant de vorm — statisch, afgesloten en zelfgenoegzaam. Als wij eeuwig leefden, zou volgens hem het leven geen impulsen ontvangen [30]).

Voor Heidegger is de dood zijnswijze van het bestaan. „Voor Heidegger is niet alleen het standpunt van de boventijdelijke, dus bovenmenselijke geldigheid der logische waarheid een onmogelijkheid, omdat de „eeuwigheid" der gelding eerst bewezen ware met de „eeuwigheid" van het bestaan, dat z.i. juist in zichzelf eindig is, maar draagt ook de oorspronkelijke waarheid geen eensluidend karakter" [31]). De Schicksalsidee van Spengler, door Heim apologetisch gebruikt op de tweesprong: God of vertwijfeling, wordt volgens Berkouwer bij Heidegger opnieuw volkomen gesaeculariseerd. De menselijke existentie is in haar eindige relaties uitgeput. „Het meest duidelijk in Heidegger's philosophie is wel, dat ze uitgaat van de „Schicksalsgebundenheit" van den mensch in de crisis en daarin één van de twee polen der dialectische polariteit (tijd-eeuwigheid) bewust heeft geschrapt, nl. de eeuwigheid" [32]). Hij legt Calvijns spreken over „transcenderen" en het bijbels spreken over de dood geheel verkeerd uit [33]). Was Adam in het paradijs op zijn dood „betrokken"?

---

[26]) Berdjajew, a.w., 281.
[27]) H. Redeker, Existentialisme, [2]1956, 91.
[28]) id., 92.
[29]) cf. R. F. Beerling, Moderne doodsproblematiek, 1945, 34.
[30]) cf., id., 49/87; Von Balthasar, a.w. 132 vv.
[31]) Beerling, a.w., 95.
[32]) Berkouwer, Wereldoorlog en theologie, 20.
[33]) cf. Schilder, a.w., III, 385 vv.

Sternberger, die een onderzoek instelt naar Heideggers existentiële ontologie, gaat er van uit, dat het „Dasein" de dood niet als iets vreemds mag beschouwen, maar moet overnemen. De „nietigheid" behoort tot het wezen zelf. De eindigheid van het „Dasein" kan niet opgeheven worden in oneindigheid. Het is overbodig om over deze eindigheid getroost te worden, want het „Dasein" zelf is „niets" en kan dus niet ver-niet-igd worden. In het sterven wòrdt het „Dasein" niet tot „niets", want het wàs al „niets". „So gibt es hier keinen Trost über den Tod hinaus. *Aber doch nur darum, weil der Tod, als offenbar gewordener, selber schon der Trost ist*... Diese Nichtigkeit, die keine Vernichtung mehr erwartet, in ihrem offenbaren Innern, gibt den Trost des verstehenden Besitzes — als hermeneutische Eigentlichkeit, ja eigenste Möglichkeit" [34]). Terecht vraagt Schott, of „*der verstandene Tod*" en „die *verstandene* Schuld" niet juist een camouflage van dood en schuld betekenen [35]). Ze te willen verstaan, is zich eraan te willen onttrekken.

Heidegger is telkens bezig met het vraagstuk van de *tijd*. Het spreekt vanzelf, dat wij ook daarover slechts terloops iets kunnen opmerken.

Hij schrijft een inleiding bij de „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins" van zijn leermeester Husserl [36]). In zijn „Sein und Zeit" stelt hij de oorspronkelijke tijd tegenover de vulgaire tijdsopvatting. De tijd, althans de temporele structuur van de sterfelijke mens is het grondprincipe van zijn „ontologie" geworden. Heidegger neemt de tijd niet als iets „vorhandenes", maar de tijd is voor hem „zuhandenes", de tijd „zeitigt sich" en vormt als zodanig de achtergrond van alle zijn. Dit zijn wordt daarmee iets gebeurends. De oorspronkelijke tijd is de tijdmatigheid: dat de mens als handelend wezen tegelijk toekomstig (gericht op het doel), verleden (met besef van het reeds gebeurde) en huidig (het zijnde „besorgend") is. Hij noemt de oorspronkelijke eigenlijke tijd telkens „eindig": het is de enige tijd die wij existentieel doorleven. De oorspronkelijke tijd is eindig, de „oppervlakkige" tijd is oneindig. Existentiaal begrepen is de geboorte evenmin iets niet-meer-voorhandens als de dood iets nog-niet-voorhandens. In zijn spreken over „zijn ten dode" wordt de dood beschouwd als het „Dasein" begrenzende. „Das faktische Dasein existiert gebürtig und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode." „Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft": de toekomst is de door de richting van onze existentie bepaalde voornaamste horizon [37]). Omdat de mens in zijn zich-vooruit-zijn toekomstig van aard is, moet hij in het moment terugkomen, de opeenvolging van ogenblikken als verglijdend en vergaand begrijpen [38]). De mens „máákt niet enkel geschiedenis, doch het specifiek-menselijke is, dat hij zelf geschiedenis is. De mensch is volgens Heidegger de temporaliteit zelve; hij is „exstatisch", hij is eigen toe-

---

[34]) A. Sternberger, Der verstandene Tod, 1934, 149.
[35]) E. Schott, Die Endlichkeit des Daseins nach M. Heidegger, 1930, 18.
[36]) cf. C. A. v. Peursen, De tijd bij Augustinus en Husserl, 1953.
[37]) zie Redeker, a.w., 100. Cf. over Heidegger in dit verband: Hugenholtz, a.w., 131 vv.; Faber, a.w., 37 vv., 60 vv.; Von Balthasar, a.w., 141 vv.; Thielicke, a.w., 84 vv.; Beerling, a.w., 88 vv.; Kuypers a..art., 59 vv.; J. M. Spier, De tijd van Heidegger, in: Bezinning, 1952, 102—108; G. J. Heering, a.w., 185 vv.
[38]) cf. Redeker, a.w., 101.

komst ... De mensch is ... steeds op weg naar *zichzelf* ... Existeeren is zichzelf constitueren ..." [39]).

Het is te waarderen in Heidegger, dat hij toont hoe er een specifiek *menselijke* wijze is om in de tijd te zijn. Maar kan er na zijn destructieve ontlediging nog wel opbouw volgen? [40]) Iemand noemde „Sein und Zeit": „Theologie ohne Theos" en een ander: „Discours sur l'absence de Dieu" [41]). Thielicke zegt, dat iemand als Heidegger ziet hoe de mens genadeloos aan zijn weten is overgeleverd, in een raadselachtige *indirecte* belichting: „Es ist der Fluch des entwichenen, den Staub von seinen Füssen schüttelnden Christus, dessen enthüllendes Röntgen-äuge man nicht mehr vergessen kann, während man seinen Segen nicht mehr besitzt" [42]). Inderdaad gaat het om een heroïsch nihilisme van afgevallen christenen en *niet* van heidenen; maar als dit indirecte licht het licht van de wet is *zònder* de genade, dan is het *niet* meer het licht van de wet. Ook al gaat het om afgevallen christenen, het zijn mensen die de wet nóóit *goed* gezien hebben, en dit mogen wij niet in de wet zèlf projecteren. „Dat Heidegger op het laatste moment toch nog een „Bejahung des Schicksals" proclameert, kan het nihilistische van zijn philosophie niet verbergen. Zijn werk weerspiegelt de situatie van den mensch, die op den tweesprong staat en de genade heeft afgewezen. Daarmee wordt de eindigheid van den mensch tenslotte weer vergoddelijkt" [43]).

Sartre sluit in grote lijnen aan bij Heidegger, maar richt zich o.a. tegen de dominerende rol die de *toekomst* in het denken van laatstgenoemde heeft [44]). „L'être et le néant" bevat een diepgaande analyse van de „temporalité" als de eigen zijnsstructuur van het niet-thetisch zelfbewustzijn [45]).

Antoine Roquentin uit „La Nausée" vindt de tijd te ruim: hij laat zich niet vullen, alles wat men er inwerpt wordt week en zet uit. Roquentin *ziet* de toekomst: zij is in de straat, nauwelijks fletser dan het heden; waarom zou zij zich verwerkelijken? — wat zou zij daar beter van worden? De geheel naakte tijd komt langzaam in het bestaan, en als het gekomen is, ondergaat men een weerzin, omdat men bemerkt dat het er reeds sedert lange tijd was. Roquentin wacht op het ware begin, dat verschijnt als een klaroengeschal, plotseling, een eind makend aan de verveling, de duur bestendigend. Maar het avontuur heeft slechts betekenis door zijn dood, het eindigt en de tijd herneemt zijn gewone weekheid. Het avontuur zinkt weg, trekt zich samen; nu is het einde één met het begin. Alleen de gramofoonplaat wijst naar een andere tijd: de strenge duur van de muziek, die door en door in onze tijd dringt en hem afwijst en met zijn droge puntjes verscheurt, die aanzwelt als een waterhoos en de zaal vult met haar metalige doorschijnendheid en onze ellendige tijd tegen de

---

[39]) S. U. Zuidema, De Mens als Historie, 1948, 4 v.
[40]) cf. K. Kuypers, De verhouding tussen tijd en geschiedenis bij Heidegger, in: Tijdschr. voor Wijsbegeerte, XXVI, 69.
[41]) cf. Beerling, a.w., 123.
[42]) Thielicke, a.w., 92.
[43]) Berkouwer, a.w., 21.
[44]) cf. Redeker, a.w., 172 v.
[45]) cf. A. F. v. Leeuwen, S.J., Tijd en Eewigheid, in: Alg. Ned. Tijdschr. voor Wijsb. en Psych., '47-'48, 249.

wanden verplettert. Roquentin wil de tijd op de staart trappen. Het gevoel van avontuur komt niet uit de gebeurtenissen; maar plotseling voelt men volgens hem dat de tijd stroomt, dat elk ogenblik een volgend ogenblik meetrekt, en dan kent men deze eigenschap toe aan de gebeurtenissen die *in* de momenten verschijnen; over het beroemde stromen van de tijd praat men veel, maar men ziet het nauwelijks; men denkt van een vrouw dat zij eens oud zal zijn, maar men *ziet* haar niet ouder worden; plotseling echter schijnt het dat men haar *ziet* oud worden en zichzelf met haar, en dat is de stemming van het avontuur, die dezelfde is als die van de onomkeerbaarheid van de tijd. Roquentin weet ook op een gegeven ogenblik: de dingen zijn geheel zoals zij ons verschijnen, en *achter* hen is niets; het verleden bestaat niet. Bij de boomwortel in de stadstuin voelt hij zich te veel, zelfs voor de eeuwigheid; de tijd staat stil, een zwart plasje aan zijn voet: het is onmogelijk, dat er iets na dat moment zou komen; de zwarte stronk gaat niet voorbij, hij blijft daar, als een te groot stuk in een keel. Maar achter het bestaande dat van het ene heden in het andere valt, zonder verleden, zonder toekomst, achter de klanken die van dag tot dag uiteenvallen, afschilferen en naar de dood wegglijden, blijft de melodie van de gramofoonplaat dezelfde, jong en flink, als een meedogenloze getuige, en Roquentin blijft verlangen om het bestaan uit zich te verjagen, de ogenblikken te ontdoen van hun vettigheid, ze uit te wringen, ze droog te leggen, en zichzelf te harden om eindelijk de zuivere klank weer te geven van een saxofoongeluid [46]).

Vestdijk wijst er terecht op, dat men zich pas enig begrip van de hoofdgedachte van dit boek vermag te vormen, wanneer men nagaat hoe het tijdsprobleem in deze bespiegelingen betrokken is. De dingen leven momentsgewijs, maar de mens bezit geheugen. Sartre worstelt om *duurzaamheid* [47]).

Ook Simone de Beauvoir schrijft een aan Sartre opgedragen roman over het probleem van de tijd: „Tous les hommes sont mortels." Régine, die, als andere mensen om haar heen leven en liefhebben, dit aanvoelt alsof zij haar naar het leven staan, die zou willen dat alle dingen er uit zagen alsof zij alleen van hen hield, die niet kan verdragen dat wij na de dood geen rimpel of plooi in de sfeer achterlaten, die meent dat dagen waarin zij niet geleefd heeft ook niet zouden mogen meetellen, die deel wil hebben aan een onbewegelijke eeuwigheid, die dwaas doet om één ogenblik echt te bestaan, ontmoet Fosca, een man die onsterfelijk is geworden in de 13e eeuw, die niet begrijpt dat de mensen zich thuis kunnen voelen in een wereld die zij over een paar jaar alweer moeten verlaten, en waarop zij nog maar net zijn aangekomen, maar die zelf geen leven heeft, omdat hij geen verleden en geen toekomst en geen gezicht heeft. Régine leeft op bij de gedachte dat zij door een onsterfelijke wordt bemind, die haar in zijn herinnering zal meedragen naar de voleinding der tijden, en dat alle dingen waarvan zij veel hield samen met haar de eeuwigheid instappen, als hij er naar kijkt, maar zij gaat beseffen dat zij hem liefheeft omdat hij onsterfelijk is, terwijl hij juist van haar houdt omdat hij hoopt als

[46]) J. P. Sartre, La Nausée, 1938.
[47]) S. Vestdijk, Kunst en droom, 143 v.
[48]) cf. Redeker, a.w., 127 v.

een sterfelijke te worden. Hij ziet haar als een unieke vrouw... zoals alle vrouwen, hij hoort de mensen in alle eeuwen dezelfde woorden gebruiken: het welzijn van Carmona, het welzijn van Italië..., wij kunnen niet anders, wij hebben geen keuze... Hij ziet zonder ophouden alles veranderen èn hetzelfde blijven. Als zij al zijn verhalen heeft aangehoord, blijft ze onbeweeglijk staan alsof het mogelijk was de tijd te ontlopen. En het boek eindigt met te zeggen dat ze pas als de *klok* het volle uur slaat, de eerste kreet slaakt.

Bijna alle moderne problemen t.a.v. de tijd, de eeuwigheid, de begrenzing e.d. worden in deze roman uitgebeeld. Toch legt men er wel eens te veel nadruk op dat Sartre en Simone de Beauvoir vooral het *tijdsprobleem* in deze en dergelijke boeken aan de orde stellen. Wat zich als probleem van de *tijd* aandient is in wezen het probleem van het *mens-zijn* en van de *zinloosheid* van het leven.

Ook Jaspers moet genoemd worden. Het Dasein is voor hem temporeel in de dagelijkse zin van tijdelijk. „Geschichtlich" daarentegen is de menselijke existentie meer dan de tijd en toch tegelijk in de tijd, een eenheid van eeuwigheid en tijdelijkheid in de daad van vrijheid. Eeuwigheid is de diepte van de tijd als historische verschijning van de existentie. Het is het kairos-begrip van de Tillich-kring [48]). Hij schrijft over de „Sprung von allem, was als zeitlich erfahrbar und als zeitlos wissbar ist ... zum Sein selbst, das wirklich und ewig ist" [49]). Het a.h.w. „dwars" op deze werkelijkheid staande ogenblik kan eeuwigheidswaarde aannemen [50]). Ten bewijze, dat de transcendentie bij Jaspers toch ook een immanent karakter behoudt voert Leendertz o.m. aan dat zij geen „Jenseits" is, maar „Gegenwart in der Zeit" [51]). Maar Beerling merkt op, dat het transcendente als zodanig alleen werkelijk is *voor ons*, volgens Jaspers, die ermee wil zeggen dat het transcendente niet mag worden opgevat als een werkelijkheid, die pas aan het einde der tijden zal intreden [52]). De actualiteit van het transcendente is onafhankelijk van vroeger en later en is de tegenwoordigheid van het eeuwige in het tijdelijke waar het dwars op staat. Hij bedoelt met „Transzendenzbezug" niets anders dan de verdieping van de existentie zelf [53]). De kracht van het brengen van het eeuwige binnen het tijdelijke komt z.i. toe aan de liefde. Ergens zegt Jaspers, dat de liefde telkens weer enig is, dat het diepste contact zijn waarborg vindt in de transcendentie, dat de tijdsorde is als een openbaren van wat eeuwige tegenwoordigheid is, het elkaar weervinden van die in de eeuwigheid elkaar reeds toebehoren, en hij verwijst dan naar Plotinus die van het Ene zegt, dat het altijd tegenwoordig is en dat de meest in zichzelf gekeerde mens er zich alleen maar voor moet openstellen [54]). God is bij hem de Eeuwige, in wie niets tijdelijks is. Onder het tijdelijke verstaat hij alles, wat in causaal-bepaalde verandering begrepen is. De tijd heeft niets met vrijheid en alles met gebondenheid te maken. Maar de existentie is niet historisch gedetermineerd; zij is de openbaarwording van

---

49) K. Jaspers, Existenzphilosophie, 1938, 21.
50) cf. Beerling, a.w., 289.
51) W. Leendertsz, Rangorde van geestelijke waarden, 1940, 82.
52) Beerling, a.w., 302.
53) cf. Berkouwer, a.w., 22.
54) Jaspers, Phil. II, 71 v., geciteerd bij F. Leist, Dämonen neben uns, III, 6.

het eeuwige in de mens. Ons tijdelijk-zijn is de ontmoeting van existentie en transcendentie. Door ons onvoorwaardelijk handelen wordt ons bestaan opgenomen in een eeuwige zin. Het onvoorwaardelijke is tijdloos in de tijd. De eeuwigheid is hier niet de negatie van de tijd en ook niet de duur die in al wat tijd is besloten ligt, maar zij is diepte van de tijd [55]).

Wat denkt Jaspers over dood en onsterfelijkheid? Alle concretiseringen van de onsterfelijkheidsgedachte acht hij verwerpelijk, omdat ze de dood als grenssituatie opheffen en het specifieke „beleven" dat alleen maar uit die grenssituatie ontstaat, zelf onmogelijk maken. De dood mag niet als iets vreemds gezien worden. Dood is meer dan leven. De dood geeft geborgenheid [56]). Het bijbels getuigenis over het eeuwige leven kan in dit gedachtenklimaat niet tot zijn recht komen.

Wij denken nu aan een historicus, die zich eveneens met de hier in geding zijnde vragen ernstig bezig houdt: Toynbee. Geschiedenis is volgens hem een wisselwerking tussen uitdaging en antwoord; de desintegratie volgt met strenge regelmaat in een ritme van drie en een halve maat. Hij probeert de klassieke kringloop te combineren met de christelijke eschatologie. Dat blijkt duidelijk uit het beeld dat hij ergens gebruikt: het draaien van een wiel is geen doelloze herhaling, wanneer het met iedere omwenteling een voertuig dichter bij zijn doel brengt [57]). Den Boer noemt Toynbee's conceptie een „gelaïciseerde apocalyps", beschrijvende „een „wet"matige cultuurgang" waarbij „alle transcendentale inmenging is uitgebannen" en waarin een moraliserende gerechtigheid een „immanent verloop" heeft [58]). Toynbee denkt eigenlijk niet verder dan de hoogste en laatste trede van de samenleving in het „christelijk tijdperk" [59]).

De kringloop-gedachte komt als een kringloop telkens terug. Toynbee laat een wiel draaien, dat tenminste nog horizontaal vérder komt; maar het stilstaande draaiende wiel komt ook weer in de mode. De toenemende liefde voor dans en muziek kan hiervoor als bewijs dienen. Daarin wil men boven de stroom van de tijdelijkheid uitstijgen in een eeuwige herhaling, waardoor er geen verleden en geen toekomst meer is. De dans is het symbool van een nieuwe visie op de tijd.

Het zijn altijd dichters die het eerst een nieuwe zijnservaring onder woorden brengen.

Bollnow toont aan, dat dichters als Jünger en Bergengruen de tijd niet meer als „bedrängend" maar als „tragend und haltend" ervaren [60]). De titel van één van Bergengruens bundels luidt veelzeggend: „Die heile Welt". Achter deze „gave wereld" ligt een nieuwe tijdsopvatting, die zowel de existentialistische interpretatie van de tijd als ook de christelijke visie op de tijd weerspreekt:

55) cf. Spier, Filosofie van de onbekende God, 1956, 100—102.
56) cf. Schilder, a.w., III, 412 vv., en Jaspers, in: N. B. Luyten e.a., Unsterblichkeit, 1957, 33—41.
57) A. J. Toynbee, A Study of History, VI, 324 v.
58) W. den Boer, Toynbee en de oude geschiedenis, in: De Gids, okt. 1948, 10, 16, 21.
59) G. J. Heering, a.w., 224.
60) O. F. Bollnow, F. G. Jünger — W. Bergengruen, Zwei Dichter der neuen Geborgenheit, in: Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuerer Dichter, 1953, 108—140.

„Die Zeit läuft im Kreise / und sie kehrt wieder / wie Rosen und Flieder / im lieblichen Mai . . ." [61]). Symbool van deze „eeuwige wederkeer" zijn de bal, de ring, de dans, de slang, het parelsnoer, de roes van het Dionysische. Als er *iemand* is, die „eeuwig wederkeert", dan is het Nietzsche! Hier wordt de tijd opgeheven in de eeuwigheid van de kringloop zonder begin of einde, zonder een werkelijk verleden en zonder een echte toekomst: „In des Kreises lieblichem Lauf / . . . ist kein Anfang mehr, / hier hört nichts auf . . ." of: „Goldne Kette allen Seins! / Alles ist in eins verwoben / Nicht verwoben: es ist Eins." Terecht zegt Sperna Weiland, dat dit herinnert aan de cryptische formules van Parmenides en Heraclitus. Jünger zegt: „Ohne Zeit *ist* alles zugleich, / in der Mitte ruht jeder Kreis", en dat is dan de rust van een laatste geborgenheid in de stille, gouden ring van het zijn [62]).

Volgens Chr. Bourbeck heeft Bollnow Bergengruen niet begrepen; de laatste ziet in de kringloop van de natuur alleen een indirecte heenwijzing naar Gods leiding in de geschiedenis [63]).

Bollnow zelf schrijft ook over de noodzaak om het existentiële tijdsbegrip uit te breiden, wijst op de cyclische tijd van de natuur en zegt, dat alleen met een kringloop de mogelijkheid bestaat om het verloop van de tijd te geleden, om er ritme in te brengen. Als bijv. verjaardagen en nieuwjaar een geleding in het tijdsverloop accentueren, ligt hier een diepe gedachte achter die men niet alleen symbolisch moet opvatten. Men moet in de verhouding van mensen en tijd de mogelijkheid van een terugkeer tot de oorsprong verdisconteren [64]). Hij sluit zich aan bij Saint-Exupéry die ervan uitgaat, dat elke tijd, concreet gezien, steeds tijd is *voor iets*. Riten en feesten zijn steunpunten in de stroom van de tijd; in de beweging naar het oneindige zijn zij caesuren die men kan bereiken. Zo komt de tijd in zijn eigen cirkelbeweging tot rust. In dit verband wijdt Bollnow een essay aan de zondag: dan is het of het leven fundamenteel nieuw wordt, dan zijn er stemmingen van een eigenaardige *tijdeloosheid*. De mens bevindt zich dan niet de facto buiten de tijd, maar heeft een andere verhouding tot de tijd. Hij treedt terug uit de toestand van gespannen tijdelijkheid in de ontspanning van een tijdeloos bestaan, zoals bij muziek en dans. De dans kan zich eindeloos herhalen en keert in de tijd tot haar oorsprong terug.

Terecht stelt Sperna Weiland daartegenover, dat dit het grote was van de Joods-Christelijke geloofswereld: dat de mens weggeroepen werd uit deze kringloop van de bergende natura [65]). De bijbelse geborgenheid wordt niet bereikt door de terugkeer uit de tijd in de tijdloze „eeuwigheid". „Het is anders: in de tijd, in de geschiedenis „weet ik aan Wien ik mij vertrouwe", en er is geen terugtocht uit die geschiedenis tenzij als verraad aan mijn opdracht en mijn bestemming" [66]).

Bollnow spreekt tegenover het existentialisme weer over een nieuw idealisme

---

[61]) Geciteerd bij J. Sperna Weiland, De oude vergissing der nieuwe geborgenheid, in: Wending, 1960, 640.
[62]) id., 641.
[63]) Chr. Bourbeck, a.w., 35.
[64]) Bollnow, Neue Geborgenheit (aanhangsel).
[65]) Sperna Weiland, a.art., 642.
[66]) id., 643.

als „genade", „zonder daarbij nader op de aard en de bron van deze genade te willen ingaan" [67]). Het geloof aan een nieuwe geborgenheid is alleen mogelijk uit het gehoor van de *belofte:* „Wie in de Zoon gelooft, *heeft* het eeuwige leven". Wie deze belofte aanvaardt, heeft op de zondag geen stemmingen van tijdeloosheid, maar luistert naar een *gedateerde* wet: „Ik ben de Here uw God, Die u uit Egypte geleid heb," en knielt voor Hem Die *éénmaal* verlossing bracht. Kruis en ring zijn niet te verzoenen. De *slang* mocht het willen, dat de tijd een kringloop was! Maar hij heeft nog een kleine tijd.

De kringloop kent geen echte toekomst. Dit past in een tijd, die alle toekomst-idealisme verdringen wil. Het is vooral Polak, die zich tegen alle ont-utopisering en ont-eschatologisering fel verzet. De straks werkelijke toekomst wordt z.i. mede bepaald door voorafgaand spontaan, geïnspireerd en visionair denken over de toekomst. De profeet is de scheppende historicus. Het bloed der hun tijd doorbrekende martelaren was het zaad van de toekomst der westerse kultuur. Maar welke zijn de toekomstbeelden van de tegenwoordige voordenkers? Zal Sartre aankomende generaties „vuile handen" bezorgen? Evoceert Camus voor ons nageslacht „de pest"? Heeft Huxley het exclusieve vóórvertoningsrecht van de komende „brave new world"? [68])

De utopie leidt voort *in* de tijd, tegen de eschatologie *uit* de tijd. De utopie is het laboratorium voor de sociale vooruitgang; de eschatologie is het oratorium van de religieuze voleinding [69]). Utopie en eschatologie zijn beide aangevangen met een proces van ont-utopisering en ont-eschatologisering [70]). Alle toekomst-idealisme wordt verdrongen door heden-realisme. De toekomst is niet meer een afzonderlijke grootheid, maar is ingekrompen tot het van dag tot dag voortschrijdend heden. Tussen *nu* en *oneindig* is een vacuum ontstaan. Er zijn nog slechts de uitersten van ogenblik en eeuwigheid, zonder de tussenliggende tijdsduur. In laatste instantie gaat het om een gewijzigde instelling van de mens tegenover de tijd [71]). De geschiedenis van het christendom is die van een geleidelijke zelf-ontkerstening. Reeds vóór de reformatie is de kosmische eschatologie grotendeels tot een individuele en kerkelijke eschatologie omgebouwd [72]). Polak is erdoor getroffen, dat er een sterke structuurverbondenheid blijkt te bestaan tussen het theologisch denken en de denk-modellen op andere terreinen. Het klassieke natuurwetenschappelijke denken, het liberalisme, het darwinisme, het rationalisme, de romantiek, het vooruitgangsoptimisme, het idealisme, het kultuurpessimisme, het existentialisme en het moderne natuurwetenschappelijke denken hebben beurtelings diepe sporen ingedrukt in de theologie [73]). Negativering, ontfuturisering, ontbeelding, ontdualisering en ontgoddelijking doen een vernielende aanval op de eschatologie [74]). Het toekomstbegrip wordt *terug*gedraaid naar het verleden of uit

---

[67]) Berkouwer, De Wederkomst van Christus, I, 19, noot 51.
[68]) F. L. Polak, De toekomst is verleden tijd, ²1958, 13—15.
[69]) id., 188.
[70]) id., 199.
[71]) id., 206.
[72]) id., 211.
[73]) id., 212.
[74]) id., 219.

de tijd *weg*gedrukt naar de *eeuwigheid* [75]). De uitgebleven parousie wordt nu niet zozeer centraal gesteld omdat zij vooralsnog *uitgebleven* is, als wel omdat men in deze parousie, als een in déze werkelijkheid doorbrekend gebeuren uit een àndere werkelijkheid, niet meer kan en wil geloven op grond van de huidige wereldbeschouwing. De dualistische mythe van de kosmische transformatie is weggezuiverd door het moderne monistische denken in eeuwige gelijkheid. Zodra men het gans andere loochent, zet men de eerste stap op de weg naar de verloochening van De Gans Andere [76]). De *tijd* is, kwalitatief gezien, niet meer dezèlfde van voorheen. Er is geen àndere tijd meer en geen andere toekomst dan deze éne werkelijke *tegenwoordige* tijd [77]). Het proces der toekomstbeelden raakt met weergaloze trefkracht het innerlijk wezen van de tijd. Door het bewegend toekomstbeeld ontmoeten mens, wereld en God elkaar in de synchroon bewegende tijd. Na deze ontmoeting zijn mens, wereld en God veranderd, dóórdat de tijd zelf is veranderd. Het zijn de toekomstbeelden, die met zo'n kracht de tijd naar de toekomst gedreven hebben, dat de toekomst al dichter tot het heden is genaderd, om tenslotte bijna daarin te vervloeien [78]). Door het geforceerde tempo en ritme, door de hoogspanning van elk tijdsmoment is de tijd nu de mens uit handen gelopen. Vroeger had de tegenwoordige tijd geen werkelijk eigen bestaan, maar nu zuigt het heden alle zijn in de tijd in zich op. De tijd is ingeëngd tot één dimensie, één vlak, één orde: de almachtige, vrijmachtige tegenwoordige tijd [79]).

Als reactie tegen deze verenging is het werk van Polak waardevol. Maar alleen wie het eeuwige leven heeft in Christus, kan de juiste verbanden zien tussen verleden, heden en toekomst.

Wij besluiten dit overzicht over niet-theologische beschouwingen met een korte weergave van de gedachten van een R.K. en een protestants denker. Wat de R.K. geleerden betreft, kiezen wij de paleontoloog Teilhard de Chardin, die ook nog theoloog is. Deze vat zijn visie als volgt samen:

> Je crois que l'Univers est une évolution.
> Je crois que l'évolution va vers l'Erprit.
> Je crois que l'Esprit s'achève en Dieu personnel.
> Je crois que le Personnell suprême est le Christ Universel [80]).

Voor Teilhard de Chardin is de biologische evolutie slechts een bijzonder aspect van de ontwikkelingscurve die het *heelal* doorloopt. De categorieën van tijd en geschiedenis worden door hem dus op de totaliteit van het heelal toegepast. Alles wat men altijd in kosmologische schema's als *punt* beschouwde en behandelde, wordt nu een momentane doorsnee van vezels die zich in een onbepaalde tijd uitstrekken; elk element van de dingen strekt zich over een onafzienbare tijdsafstand uit naar het verleden en streeft naar een voortzetting in de toekomst. Het bewustzijn heeft een kosmische uitgebreidheid en waaiert

---

75) id., 220.
76) id., 224.
77) id., 227.
78) id., 233.
79) id., 235.
80) Geciteerd bij H. Berkhof, Schepping en voleinding, in: Woord en Wereld, 233.

uit in onbeperkte ruimtelijke en tijdelijke voortzettingen. In het bewustzijn van ieder onzer neemt de evolutie zichzelf waar, buigt zij zich op zichzelf terug. De gehele psychologie van de moderne onrust houdt verband met de abrupte confrontatie met de tijd-ruimte. Hoe meer de mens mens wordt, des te minder zal hij het dulden te bewegen tenzij naar het oneindig en onvergankelijk nieuwe. Als het heelal voor ons een gelaat en een hart zal krijgen, zullen de ontzagwekkende aantrekkings-energieën uitbarsten die nu nog sluimeren tussen de menselijke moleculen. Dan zal duidelijk worden waarom het meetrillen met het Al altijd al een wezenlijk kenmerk was van pure poëzie en pure religie. De mens probeert te ontkomen aan de vernielende werking van de tijd door het verzamelbeginsel van de door zijn handelen gewonnen resultaten in een steeds groter en blijvender subject onder te brengen: de beschaving, de mensheid, de geest van de aarde — met hun ongelooflijk langzaam ontwikkelingsritme. Maar men kan de cirkel binnen tijd en ruimte zo ruim nemen als men wil, hij omschrijft nooit iets anders dan vergankelijkheid. Daarom moet het punt „Omega" onafhankelijk zijn van het verval van de krachten waaruit de evolutie geweven wordt. En nu zien wij vóór ons een psychisch middelpunt verschijnen met een invloedssfeer die het heelal omvat, — dat tijd en ruimte transcendeert en dus in wezen extra-planetair is. De mens is onvervangbaar; dús: hij moet zijn doel bereiken. Uiteindelijk worden (via een verhoging van psyche of bewustzijn) de reflexieve middelpunten van de wereld „één met God" [81]).

Is dit pantheïsme? De auteur zelf ontkent dit. Deze eenwording met God is volgens hem niet een gevolg van identificatie (God die alles wordt), maar de differentiërende en verenigende werking van de liefde (God alles *in allen*). Toch komen de grens tussen God en schepsel en de nederdaling van Christus hier niet tot hun recht. Wij kunnen hier niet ingaan op de uitvoerige discussies, ook in R.K. kring, over de „eschatologische visioenen" van deze erudiete jezuïet. Von Balthasar stelt terecht de vraag „ob die eschatologischen Visionen des geistvollen Paläontologen und Theologen Teilhard de Chardin die Klippe vermeiden, die eschatologischen Daten der Offenbarung glattweg in ein System der kosmischen Gesammtevolution einzubauen" [82]). Het gaat alles „glattweg", als hij verbanden legt tussen zijn theorieën en het christendom. Hij redeneert in deze geest: alleen het christendom geeft ons de neiging om de geweldige beweging waarin wij meegesleurd worden, te gehoorzamen en lief te hebben; dit betekent dat het christendom aan alle voorwaarden beantwoordt die wij met recht van een godsdienst van de toekomst mogen verwachten en dat het dus terecht stelt dat de hoofdas van de evolutie voortaan werkelijk *zijn* as is. De dwaasheid der prediking is hier niet langer een aanstoot voor de wijsheid

---

[81]) Teilhard de Chardin, Le Phénomene humain, 1955. Zie over zijn tijdsbegrip: J. Segaar, Teilhard na zeven jaar, in: Wending, 1962, 218.

[82]) Von Bathasar, Eschatologie, in: Fragen der Theol. heute, 1957, 420. Cf. K. G. Steck, Omega, Bemerkungen zu Pierre Teilhard de Chardin, in: Evangelische Theologie, 1962, 111: „Aber man sollte die Idee eines Kollektiv-bewusstseins als Ziel der Evolution doch besser nicht mit biblischen Aussagen vermengen." Cf. B. Delfgaauw, Een kritische waardering van de betekenis van Teilhard de Chardin, in: Wending, 1962, 235: „De vraag rijst, of in het bijzonder Teilhards eschatologie niet concordistisch is".

der wereld. Een christendom dat beantwoordt aan „voorwaarden" die wij „met recht" stellen, rijmt niet op het gezang van Simeon over een teken dat weersproken wordt. Als wij op deze wijze redeneren, achten wij het een compliment voor de waarheid, dat zij klopt met ons inzicht.

Waarom verwerpt Teilhard de Chardin de opvatting, dat elke evolutie binnen deze wereld van vergankelijkheid besloten blijft? Hij zegt: omdat de mens onvervangbaar is, móet hij zijn doel bereiken. Maar dit „moeten" hangt in de lucht. Wie zegt ons, dat alles goed móet aflopen? Hier kunnen wij niet redeneren vanuit onze visie op de evolutie in het verleden en op het punt „Omega", hier kunnen wij alleen maar belijden vanuit de openbaring, dat het met ons ànders zal gaan dan wij moesten verwachten.

Het ziet er naar uit, dat Teilhards boek over „het verschijnsel mens" de theologen meer dan tevoren tot nadenken zal brengen over de door ons reeds enkele malen besproken vraag, op welke wijze Christus schepping en voleinding verbindt. Men heeft hem een antipode van Barth genoemd, maar Berkhof meent, dat dit niet klopt, omdat Barth de schepping ziet als aangelegd op de verschijning van Christus [83]). Het incarnationalistisch evolutionisme van Teilhard de Chardin roept ook bij R.K. theologen de vraag op, of hij wel voldoende rekening houdt met de *zonde*. Het spreekt vanzelf, dat van protestantse zijde die vraag ook steeds gesteld wordt. „Is het kwaad alleen maar dat wat aan de biologische vooruitgang, als keerzijde, inherent is? Kan men het bijbelwoord over de noodzaak der ergernissen daarop toepassen? („Het verschijnsel mens" 263)? Moet een theologisch spreken over de zonde dan pas inzetten, wanneer het gelukken zou hier een zekere overmaat van leed en schuld te constateren?" [84]) „Ik denk aan het vrijheidsbegrip, zoals dat bij de Chardin een grote rol speelt, parallel aan het bewustzijn. Hoe meer bewustzijn, hoe meer vrijheid. Typerend voor de evolutie, die mens heet is zijn bewustzijn vàn en zijn vrijheid ìn het kiezen van goed en kwaad. Nogmaals, dit alles heet bij de Chardin *evolutie*, maar in de bijbel maakt dit nu juist zijn *val* uit!" [85])

Het laatste bezwaar, dat wij willen noemen, hangt samen met zijn *spiritualisme*. Alles wordt Geest, en wij horen niets over het blijven van de aarde en de tijd, de opwekking van het lichaam en de neerdaling (niet opstijging) van het nieuwe Jeruzalem.

Steeds meer gaat men inzien, dat wij niet over het zijn van God mogen speculeren, dat men Gods zijn als *zijn-tot* moet zien. Maar dan staan tijd en eeuwigheid niet meer tegenover elkaar. Dat blijkt duidelijk uit de beschouwingen van Van Peursen. Hij wil tijd en eeuwigheid alleen verstaan vanuit de persoonlijke verhouding van God en mens. Het kan z.i. nodig zijn in de voortgang der geschiedenis categorieën als tijd-eeuwigheid te vervangen. doordat men gaat onderkennen dat zij sterk vanuit een bepaalde metafysica geladen zijn en als zodanig het bijbelse denken vervormen [86]). In verband met

[83]) Berkhof, a.art., 234.
[84]) C. A. v. Peursen, in: Wending, 1961, 453.
[85]) G. Th. Rothuizen, Teilhard de Chardin, in: Leidse Kerkbode, 13 okt. 1961.
[86]) Van Peursen, Filosofische oriëntatie, 133.

de wisseling van mensbeelden schrijft hij: „De wisselende mens is meer dan louter verganklijkheid. In het „wandelen naar de Geest", in deze direkte betrokkenheid op God, smaakt hij reeds eeuwig leven. De kennis van de mens omtrent zichzelf is wisselend en historisch. Maar dit historische is meer dan louter tijdelijkheid. Het is een niet te stillen onrust, een nimmer aflatend vragen naar het wezen van zichzelf" [87]).

In de „Christelijke Encyclopedie" schrijft hij over „eeuwigheid" (in een heel wat beter artikel dan er in de eerste druk stond): in de geschiedenis der wijsbegeerte is eeuwigheid allereerst: 1 a. eindeloze duur, tijd zonder begin of einde, sempiternitas (vroegste Griekse filosofen; positivisten). b. eindeloze duur met ander accent, toegepast op God (Duns Scotus), bijv.: God heeft een eigen, hogere „geschiedenis" (Buber, Kohnstamm). 2 a. tijdloosheid, aeternitas (Parmenides, Plato, Spinoza, Hegel, enz.) b. aevum. c. blijvend heden (Augustinus, Boëthius). 3 a. tijdsbeleving (Bergson). b. ogenblik (Kierkegaard). Volgens Van Peursen gaat eeuwigheid boven de tijd uit, maar mag dit niet speculatief doordacht worden en tot een kloof leiden in een dualisme van tijd tegenover eeuwigheid. Dat was de moeilijkheid van oplossingen 2a en b, ook al wordt terecht 1 a verworpen. Tijd is geen ding, maar de bestaanswijze van alle dingen; de tijdelijkheid van mens en wereld duiden op een in stand houden, op eeuwigheid. Eeuwigheid is het „heden" van de tijd. In de Bijbel is eeuwigheid noch louter onpersoonlijk gedachte eindeloze tijd, noch buitentijdelijke eeuwigheid, maar de levende aanwezigheid Gods [88]).

In een ander artikel werkt hij dit verder uit. „Wat eeuwigheid is, valt niet gemakkelijk te omschrijven. In ieder geval is zij éénheid tegenover de veelheid van het tijdelijke. Zij is onttrokken aan verandering en voortgang." „In de bijbel wordt volgens deze *gebruikelijke denkwijze,* gesproken over de eeuwige God en zijn tijdelijke schepping. Vóór de schepping was er alleen eeuwigheid, tijdens de schepping is er misschien in de hemel nog zuiver eeuwigheid (? — dit ? is van C.A.v.P.) en bij de voleinding der tijden houdt de tijd waarschijnlijk zelf op" [89]). Zo is de gebruikelijke denkwijze. Maar in de Bijbel is de eeuwigheid de zijnswijze van God en dat dan telkens in haar betrokkenheid op de menselijke lof en aanbidding van een liefdevol God. De goedertierenheid van de Here is van oertijd ('olam) tot eindtijd ('olam)" [90]). Zo is eeuwigheid Gods zijnswijze in zijn gunstrijke blik tot de mens. Eeuwigheid is overvloeiende tijd, tijd opgenomen binnen de goddelijke dimensie van Gods aanwezigheid. Deze eeuwigheid als presentie Gods is het héden. Als God spreekt: Ik ben (zijn-*tot*), dan schenkt Hij het heden, dat is de basis waarop leven en geschiedenis voor Zijn volk mogelijk is [91]). „Deze eeuwigheid als het heden der geschiedenis is geen abstracte buitentijdelijkheid, maar een persoonlijke betuiging." „Is de geschiedenis als tijd nu wezensvreemd aan de boventijdelijke eeuwigheid? Neen, want de eeuwigheid is er als persoonlijke betrokkenheid van God op de mens" [92]).

---

87) id., Wijzigingen in het mensbeeld, in: Bezinning, 1958, 17.
88) id., Chr. Encycl., s.v. „Eeuwigheid", II, 553 v.
89) id., Schepping en tijd, in: Kerk en Theologie, 9e jrg., 137.
90) id., 138.
91) id., 139.
92) id., 140.

De tijd is niet een subjectieve ervaring, niet een objectief voorhanden grootheid, maar „de relatie van subject en object, van mens en werkelijkheid" [93]). Het gaat bij tijd en eeuwigheid niet om de tegenstelling vergankelijkheid — onvergankelijkheid. De tijdelijke geschiedenis wordt in stand gehouden vanuit de eeuwigheid, maar dan gezien als Gods persoonlijke presentie. Geen tijd zonder heden, geen heden zonder eeuwigheid. Binnen de tijdsstructuur zelf bleek trouwens, dat het *nu* essentieel is en dat in dit *erbij* zijn van de mens meer in het spel is dan louter voorbijstromen [94]). In de bestaanswijze der zonde verkrijgt het nietigheidsaspect van de tijd een geheel ander accent. Het is niet meer een uiting van afhankelijkheid, een vanzelfsprekend nevenverschijnsel van het aanzijn en daarin louter reden tot zich steeds meer lovend uitstrekken tot het aangezicht Gods. Neen, deze nietigheid wordt een demonische bedreigende macht en begint de allures van een eigen werkelijkheid aan te nemen. Tijdelijkheid wordt nu kenmerk van desintegratie, verbrokkeling, mislukking, de dood [95]). Door Christus wordt de *tijd* in het *heden* der genade tot *eeuwig* leven. „De eeuwigheid leven is dat men geheel en al door deze Aanwezigheid bepaald is" [96]).

De zin van de tijd is het zich uitstrekken naar een toekomst; — de tijd vraagt gedurig om aanvulling. „In het platte vlak geprojecteerd is dit de tijd, die als tegenhanger het boventijdelijke, de eeuwigheid heeft. De eeuwigheid als zinsvervulling is echter al in de tijd aanwezig bij wijze van verlangd doel, oogmerk ... Het is de toekomst die volledige eeuwigheid betekent, maar dan in de persoonlijke zin als een geheel bepaald zijn door Gods aanwezigheid" [97]).

Voorzover wij hier tussen Gods eeuwigheid en de onze mogen onderscheiden, kunnen we zeggen dat hij Gods eeuwigheid ziet als Zijn betrokkenheid op ons en onze eeuwigheid als bepaald-zijn door deze betrokkenheid van God op ons. Maar als God — als de Enige die boven de tijd verheven is en blijft — de tijd schept *met* de schepselen *voor* de schepselen, is het dan nodig om over eeuwigheid als „overvloeiende tijd" te spreken in verband met het „heden" als noodzakelijke basis voor de geschiedenis van Zijn volk?

2. Enkele Engelse en Amerikaanse theologen

In het Angelsaksische taalgebied is er altijd grote belangstelling voor de vragen over het „Life after death" [1]). Het is opvallend, dat men daar vaak zonder aarzeling een beroep doet op het natuurwetenschappelijk en wijsgerig denken, dat men de practisch-ethische motieven boven de dogmatische stelt, dat de interesse overwegend individualistisch is en de oriëntatie sterk evolutionistisch, met een levendige belangstelling in de mogelijkheid van voortgaande

[93]) id., 141.
[94]) id., 142.
[95]) id., 144.
[96]) id., 145.
[97]) id., 146.
[1]) cf. titels zoals: V. F. Storr, Christianity and Immortality, 1918; J. Paterson Smyth, The Gospel of the Here after; L. D. Weatherhead, After Death, 1923; J. M. Shaw, Life after Death, 1945.

„probation" en „perfection" in een „intermediate life", zodat het zeker niet toevallig is, dat Engeland en Amerika de bakermat zijn van het spiritisme èn van die secten die juist het onsterfelijkheidsgeloof krachtig bestrijden (Jehova's getuigen) [2]. Typerend ook voor later tijd is de reeds in 1899 verschenen studie van Charles over het eeuwige leven. Charles betoogt, dat bij de synoptici „leven" het goed van de enkeling, en „Koninkrijk" dat van de gemeenschap aanduidt [3], dat bij Johannes „eeuwig leven" en „Koninkrijk" „correlative and complementary thoughts" zijn [4], dat het „eeuwige leven" bij Johannes „an ethical and timeless conception" is [5], en hij schrijft uitvoerig over de eschatologie van de apokriefe en apokalyptische literatuur [6].

Salmond geeft brede exegetische beschouwingen. Hij schrijft: „The New Testament αἰώνιος and its cognate forms are ordinarily used the convey the idea of the *permanent* and *changeless*", in directe tegenstelling tot „tijdelijk", 2 Cor. 4 : 18. Bij Johannes is „eeuwig leven": „life realising the perfect idea of life", maar dat betekent niet dat „eeuwig" altijd een kwalitatieve term is. „The idea of *duration* is the original idea"; Joh. 6 : 54: „an enduring life", cf. vs. 58: „for ever"; Joh. 10 : 28: „permanent life: ... shall never perish" Zowel in het Grieks als in het Engels drukken de termen „eternal, everlasting, eternity" „continuous duration" uit „although in certain connections they also convey other ideas ... It is the „life" that gives its profound ethical sense to the „eternal"; it is not the adjective that raises the „life" to that power. These terms only follow the fortunes of other terms which rise through special associations into higher meanings than the primary. But the greater includes the less. If God's eternal life is a *kind* of life, an essential, perfect life, it is also a life superior to change." Sommigen zeggen dat de termen voor „eeuwig" in het N.T. „notes of a particular doctrine of aeons, time-cycles" zouden zijn: „eternal life is life in the aeon", maar „this is a pious imagination", berustend op speculaties uit de rabbinistische school [7]. „In Christ's teaching, as given in the Fourth Gospel, *eternal life* is one of the most prominent and characteristic ideas. In that Gospel it seems to take the place which is occupied by the idea of the *kingdom of God* in the Synoptical Gospels". Het eeuwige leven bij Johannes is „the note of a kind or order of life, not of a length or duration of life. The „eternal" is a qualitative term; not a quantitative; used not in order to add to the „life" the idea of *perpetuity*, but to express more fully the quality which belongs to the „life" itself" [8].

Bishop Westcott schrijft in zijn boek over de brieven van Johannes n.a.v. 1 Joh. 1 : 2: de term ἡ αἰώνιος ζωή beschrijft de „special messianic gift brought by Christ *(the eternal life)* as distinguished from the general conception (ζωὴ αἰώνιος, *life eternal*). Hij meent dat in de term ἡ ζωή ἡ αἰωνιος *„the life,* even *the life eternal*" de twee elementen in deze formulering afzon-

---

[2]) cf. P. J. v. Leeuwen, a.w., 16.
[3]) R. H. Charles, A critical History of the Doctrine of a Future Life, 1899, 315.
[4]) id., 368.
[5]) id., 370.
[6]) id., 162—305.
[7]) S. D. F. Salmond, The Christian Doctrine of immortality, [5]1913, 519.
[8]) id., 390.

derlijk beschouwd worden. Hij identificeert het „eeuwige leven" van Johannes met Paulus' ἡ ὄντως ζωή en ἡ ζωή τοῦ Θεοῦ en definieert het als „not an endless duration of being, but being of which time is not a measure" [9]).

De R.K. theoloog F. von Hügel schrijft een boek over „Eternal Life", waarin hij zich bezig houdt met „the most delicate difference within affinity between two, the deepest and most real of all realities really known to us, our finite, *durational* spirit, and the infinite, *eternal Spirit,* God" [10]). Hij zegt, dat „here the special value lies in the double sense that we are indeed actually touched, penetrated, and supported by the purely Eternal; and yet that we ourselves shall never, either here or hereafter, be more than quasi-eternal, durational" [11]). Wij zullen nooit pure ervaring van de volle eeuwigheid hebben, „but ever of it only in, through, and over against, his various, ever more or less successive, directly human experiences" [12]). Er blijft een zekere vorm van „successiveness". Hij omschrijft het eeuwige leven als volgt: „Eternal Life consists in the most real of relations between the most living of realities — the human spirit and the Eternal Spirit, God; and in the keen sense of His Perfection, Simultaneity and Prevenience, as against our unperfection, successiveness and dependence" [13]). In deze omschrijving wordt niets gezegd over Jezus, en niets over het lichaam, terwijl de successiveness teveel op één lijn wordt geplaatst met de unperfection.

Taylor sluit zich aan bij Von Hügel: „The completest transformation of „this" world into the „other" of which we can reasonably conceive would not wholly abolish the seccessiveness of human experience. Even a heavenly life, such as we have tried to imagine, would still be a forward looking life ... Hence I think von Hügel on the right lines in regarding the life of creatures as one in which successiveness and futurity never wholly vanish ..." [14]).

Ook Baillie houdt zich met dit vraagstuk bezig. Hij wil niet tekort doen aan de lichamelijkheid en aan Gods presentie in *dit* leven. Als kind komt hij al in opstand tegen het gezang: „Here in the body pent / absent from Him I roam, / Yet nightly pitch my moving tent / A day's march nearer home" [15]). Otherworld liness en hitherworldliness (zo vertaalt hij Jenseitigkeit en Diesseitigkeit) moeten elkaar voor excessen bewaren [16]). De onsterfelijkheid ligt besloten in Gods liefde. „In the discovery of the love of God is not the assurance of immortality enclosed?" [17]). Hij spreekt over „the logic of hope" [18]) met premissen en conclusies. „Is it possible to believe that the Eternal Father, if He veritably is, should consent to the annihilation of the souls He loves?" [19]) Wij weten niet wat er achter de deur van dit leven is, maar wij weten wel —

---

9) Bishop Westcott, The epistles of St. John, 215.
10) F. von Hügel, Eternal Life, 3.
11) id., 366.
12) id., 231.
13) id., 378.
14) Taylor, The Faith of a Moralist, I, 420 v., 431 v.
15) J. Baillie, And the Life Everlasting, [2]1936, 17.
16) id., 45.
17) id., 57.
18) id., 157 v.
19) id., 164.

als een hond — dat onze Meester daar is [20]). Over de uitdrukking „eeuwig leven" zegt hij o.m.: „The Greek word for eternal (αἰώνιος, aeonian) goes back to Plato. It means „pertaining to an aeon", and an aeon (αἰών) means a lifetime, age, or epoch ... *Eternal life, then, is the kind of life characteristic of the Age to come.* The simpler meaning of the word as „lasting for ages and ages and never coming to an end" is commonly present in its usage, but it never holds the leading place ... The primary reference is not to the time but to the quality of them (termen als eeuwig leven, Koninkrijk Gods); and it is a quality which may in part belong to the time that now is" [21]). Welke kwaliteit? „Our answer may set out from the Platonic distinction ... between eternity and perpetuity. That which is perpetual merely persists endlessly through time, while that which is eternal transcends the conditions of time altogether. In true eternity, then, successiveness gives place to simultaneity or compresence" [22]). Hij wijst er dan op, dat Pringle-Pattison nadruk legt op het feit „that the true eternal must be distinguished not only on the one hand from the perpetual, but also on the other hand from the timeless. Abstract truths are timeless in their validity; but God is a concrete reality and His eternity is therefore not in this sense time*less*, but, though transcending time, must yet somehow include it. Though God is not in time, yet time is in Him and has a meaning for Him" [23]). Eeuwigheid is telos en archè van de tijd. De successie in de tijd is een gebroken reflectie van de eeuwigheid — imago volgens Boëthius [24]). Baillie zelf zegt: „Not even our human experience is *wholly* given over to temporality and successiveness. Even now we can have some part in the life divine ... If for God a thousand years of clock time are as one day, for us a few moments may be as one moment" [25]). Een dier kent alleen successie en voelt zich niet bezwaard over het verloop van de tijd, een mens wel. „A man can rebel against time only in proportion as he has „eternity within his heart"." Grote geesten overzien het geheel in één blik. Bij muziek is alles „compresent" [26]). Hij bespreekt dan de kwestie „whether we are to believe that in a future life man is destined *entirely* to put off every form of temporality and enjoy such eternal life as God Himself enjoys ..." Moderne schrijvers schijnen dit bevestigend te beantwoorden, „but Christian thought generally has answered otherwise. So long, it has been held, as the finite spirit remains finite, it must in some degree continue to experience reality under the forms of duration and succession" [27]). Dit is een opvallende uitspraak. Dat iemand over duur-zonder-successie zou spreken, wordt hier blijkbaar — en terecht — onmogelijk geacht. Als er geen duur en geen successie blijft bestaan, dan krijgt men volgens Baillie de contradictie, dat er *na* de dood geen *na* meer is, dat er in de *toekomst* geen *toekomst* is. „Obviously it is absurd to refer to

[20]) id., 199.
[21]) id., 206—208.
[22]) id., 211.
[23]) id., 213 v., over Pringle-Pattison, Idea of God, 1917, lectures XVIII en XIX.
[24]) cf. Pringle-Pattison, a.w., 354.
[25]) Baillie, a.w., 215 v.
[26]) id., 217 v.
[27]) id., 224.

a particular time a life that is essentially timeless (i.e. that is not in time); hence we cannot speak of a *timeless* life to *come*" [28]). „It was characteristic of the robust but somewhat prosaic mind of the late Dean Rashdall that he should utterly reject the conception of eternal life which we have here been at pains to set forth, and should be content to conceive of it as mere perpetuity, but his logic is at least effective against what he calls the „self-contradictory assertion that at a certain date in the future *I* shall pass out of time into the timeless"... The only sense, he argues, in which Dean Inge can, consistently with his own premisses, ascribe eternal life to a man is simply that it will always be true that the man has lived; which of course is a mere triviality" [29]). Bepaalde vereeuwigingsbeschouwingen worden hier raak getypeerd. En er wordt duidelijk een grens getrokken tussen God en schepsel: „Again, it would seem that to contemplate the enjoyment by ourselves of an entirely nonsuccessinonal life would be to claim for ourselves the prerogative of deity. For successiveness is the very mark of finitude, the very mark of distinction between finitude and the Infinite. Why we experience some things before or after other things is that our experience is never complete. Only for an all-knower would there be no surprises in the universe. But the only All-knower is God" [30]). Voor Baillie is het eeuwige leven niet tijdloos, maar vol „successiviness" en activiteit. „Fruition is essentially an activity" [31]).

C. H. Dodd is de man van de „realized eschatology": Jezus Zelf is de verschijning van het Rijk Gods; de futuristische voorstellingen van Jezus zijn louter symbolisch bedoeld; de messiaanse bruiloft *is* reeds aangebroken. „Hij zal komen" betekent niet een komen van de Zoon des mensen *na* Zijn komen in Galilea, want er is geen voor en na in de wereld van het geestelijke, waartoe het Koninkrijk Gods behoort. Er blijft na alle „verklaring" van het Rijk toch nog een onverklaarde rest over, omdat met de gegevens van de *presente* werkelijkheid die van het Rijk nooit adaequaat is uit te drukken, en deze rest is „de toekomst van het Koninkrijk". Het is toekomstig omdat het pas *gezien* wordt „when this order of time and space no longer limits their vision" [32]). Dat reeds in Jezus' eigen woorden wordt gerekend met een voortgaande geschiedenis na Zijn opstanding, betekent dat het Rijk niet als een grootheid in de geschiedenis is bedoeld, maar als een „timeless fact", een „eternal order". Hij ziet dit tijdloze als de presentie van Gods genade en oordeel, maar anders zou dit de tijdloosheid van Plato kunnen zijn.

Ondanks — of eigenlijk juist dóór de nadruk op de betekenis van het eeuwige leven tijdens *dit* leven wordt hier aan *dit* leven te kort gedaan door de miskenning van de *tijd*. Terecht is er op Dodds beschouwing kritiek geleverd door Berkouwer, Ridderbos, Matter, Hamlton [33]), Kümmel, D. E. Hol-

---

[28]) id., 225.
[29]) id., 225 v.
[30]) id., 226.
[31]) id., 232.
[32]) C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, ^{3}1936, 108. „There is no coming of the Son of Man „after" His coming in Galilee and Jerusalem, wether soon or late, for there is no before and after in the eternal order."
[33]) N. Q. Hamilton, The Holy Spirit and Eschatology in Paul, 1957.

werda [34]), Berkhof [35]) e.a. Kümmel bestrijdt, dat het tijdsbegrip irrelevant zou zijn bij gebeurtenissen die tot de eeuwigheid behoren en dat Jezus' uitspraken over de toekomst symbolisch zouden zijn bedoeld. Jezus heeft het komen van het Rijk op de generatie van Zijn tijdgenoten betrokken, zodat dit niet symbolisch kan worden opgevat [36]). Jezus zag Zijn „Gegenwart" als een bijzondere periode in de heils*geschiedenis* [37]). Berkouwer bestrijdt Dodds exegese van Markus 9 : 1: „until they have seen that the kingdom of God *has come* with power" door te stellen dat het in dit zien niet gaat om een gewaarworden van wat reeds aanwezig is, maar om een eschatologisch zichtbaar worden, een komen van het Rijk [38]). Wel erkent hij, dat inderdaad in het evangelie van Johannes zeer sterke nadruk valt op de presentie van het eeuwige leven, maar hij verwerpt Dodds accentueren van het presente eschaton, van waaruit er geen *principiële* betekenis valt toe te kennen aan een uitzicht op de *toekomst* [39]). Berkhof merkt op, dat Markus 9 : 1 „bij alle drie synoptici onmiddellijk wordt gevolgd door het verhaal aangaande de verheerlijking op de berg" en dat de elementen van Nah-erwartung en Fern-erwartung organisch op elkaar betrokken zijn [40]). Ridderbos noemt Dodds uitlegging „in de grond der zaak een repristinatie van de oude liberale opvatting van het koninkrijk Gods in modern-wetenschappelijke zin" [41]). Hij noemt het onmogelijk om een scheiding te maken tussen de uitspraken aangaande de „dag des Heren" en „de toekomst van de Zoon des mensen" èn die aangaande „het koninkrijk der hemelen", omdat al de toekomstige apokalyptische gebeurtenissen, waarvan het evangelie spreekt, slechts binnen het raam van de komst van het Rijk, als begeleidende verschijnselen daarvan, zijn op te vatten [42]). Hij bestrijdt Dodds exegese van verschillende toekomst-teksten en gelijkenissen [43]).

Het is duidelijk, dat Dodd als High-Church-theoloog in kerkbegrip en eucharistieopvatting het Rooms-katholicisme nadert. Ook Schoonenberg zegt, dat de parousie in het sacrament „mede reeds verwerkelijkt is", al voelt hij de spanning tussen heden en toekomst [44]). Men kan bij Dodd van „een platonische zienswijze" spreken [45]). Hij devalueert de synoptici en laat de Apokalyps eigenlijk vallen. Op allerlei wijze maakt hij zich schuldig aan gewelddadige exegese. „Schuldig is misschien het woord niet", zegt Heering in dit verband. „Voor wie de Toekomst, het kómende Koninkrijk zo weinig spreekt als bij Dodd het geval is, die kan wellicht het N.T. niet anders lezen" [46]). Alsof wij

---

34) D. E. Holwerda, The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John, 1959, 77 v.
35) H. Berkhof, Christus de zin der geschiedenis, 62 v.
36) W. G. Kümmel, Verheissung und Erfüllung, 1945, 89.
37) id., 90.
38) Berkouwer, De Wederkomst van Christus, I, 111.
39) id., 133.
40) Berkhof, a.w., 68—70.
41) H. N. Ridderbos, De komst van het Koninkrijk, 23.
42) id., 54.
43) id., 55, 87, 118 v., 124 v., 133 v., 139, 145 v., enz.
44) P. Schoonenberg, Een katholieke visie op het Parousieprobleem, in: Vox Theol. 1948, 96 v.
45) G. J. Heering, a.w., 138.
46) id., 140.

voor een dergelijk niet-kunnen niet zelf verantwoordelijk zouden zijn!

Twee dissertaties bespreken de voor het eeuwige leven belangrijke verhouding van de Heilige Geest en de eschatologie: Hamilton toont op allerlei wijze aan: „The Spirit of the future has been released into the present" [47]). Het leven van de christen „is the same in kind as the life of the new age, but it is not yet consummated" [48]). Hij bestrijdt vervolgens Schweitzer, Dodd en Bultmann. Holwerda stelt vast: „Just as the fulfilled eschatology of the Synoptics demands the final manifestation of the kingdom, so the fulfilled eschatology of John demands the final manifestation of Christs victory over Satan. Although the Synoptics related the present to the future kingdom by the preaching of the word, they did not concentrate upon this interval. Their two foci were the present kingdom as it manifested itself in the person and work of Jesus, and the future kingdom at the end of the age. The Gospel of John concentrates upon this interval and interprets its real significance" [49]). Vervolgens bestrijdt hij met name Bultmann.

In Amerika wordt iemand als Spengler over het algemeen niet begrepen [50]). Daar blijft de vooruitgangsgedachte de toon aangeven. Over de social gospel kan men zeggen: „its central idea is the one of progress" [51]). Typerend is een titel als: „Theology as an Empirical Science", en uiteraard wordt het eeuwige leven daarin ook als een ervaring getekend: „Heaven is not a place, but an experience" [52]). De gedachte van het eeuwige leven als ervaring en de gedachte van de vooruitgang vinden elkaar in de beschouwing, dat in dit leven de onsterfelijkheid steeds in wording is en dat in het leven na de dood de rust der vervulling nog gepaard gaat met zedelijke voortgang, zodat er tussen dit en het komend leven zowel verschil als continuïteit bestaat. Deze visie vinden wij bijv. bij Knudson [53]).

De Amerikaanse theologie wil telkens het wereldverloop overzien van de prehistorie tot de eschatologische einder; daarom wordt de kwaliteit van het heden verzwakt, zodat het zich gemakkelijk kan scharen in de rij van verleden naar toekomst (neo-naturalisme, pragmatisme), òf uitgebreid over de gebieden van het verleden en vooral van de toekomst, waar het geen geldigheid bezit (realisme, idealisme), — en anders worden de problemen wel gezien, maar niet opgelost [54]). De Amerikaanse theologie heeft meer dan enige andere van de tijd en zijn categorieën gesproken, maar zij heeft zich minder dan enige andere in het wezen van de tijd verdiept [55]). Door Niebuhr komt er een omkeer. Hij wijst het social gospel af en zoekt vanuit de door hem tegenover de liberale theologie erkende conflictssituatie in samenleving en geschiedenis een

[47]) Hamilton, a.w., 38.
[48]) id., 39.
[49]) Holwerda, a.w., 85.
[50]) cf. H. J. Heering, a.w., 4.
[51]) W. A. Visser 't Hooft, The Background of the Social Gospel in America, 1928, 56.
[52]) Macintosh, Theology as an Em pirical Science, 1919, 212.
[53]) A. C. Knudson, The doctrine of Redemption, 1933, 419 v., 470 v., 481 v.
[54]) cf. H. J. Heering, a.w., 150.
[55]) cf. id., 135.

nieuwe weg. In het tweede deel van zijn „The Nature and Destiny of Man" toont hij met grote kennis van zaken aan, dat het christelijk geloof een meer dynamische geschiedbeschouwing heeft dan de klassieke oudheid en minder optimistisch staat tegenover het historisch dynamisme dan de verschillende moderne geschiedbeschouwingen. Het gaat hem om een juiste christelijke geschiedenis-filosofie, nu de gebeurtenissen van onze tijd de hedendaagse geschiedbeschouwingen ontzenuwd hebben. Hij ziet het O.T.isch profetisme als de aanvang der openbaring, omdat daar voor het eerst in de kultuurgeschiedenis het eeuwige en goddelijke niet beschouwd wordt als uitbreiding en vervulling van de hoogste mogelijkheden in de mens, hetzij in particularistische of in universalistische zin. De „natuurlijke" basis voor de openbaring is het transcenderend vermogen van de mens, waardoor hij weet dat hij niet het middelpunt kan zijn van zijn eigen existentie. De openbaring van Christus is het enige verklaringsprincipe dat recht doet aan de beide factoren der menselijke situatie: het betrokken zijn van de mens in het natuurproces, inclusief het gebiedend karakter van zijn natuurlijke drang naar zelfbehoud, èn zijn uitgaan boven het natuurproces, inclusief zijn onrustig geweten wegens het feit dat de drang naar zelfbehoud zulk een overheersende rol speelt in al zijn ethische overwegingen. Zijn oordeel over protestanten „met hun perfectionistische theorieën" is meer van toepassing op de geestelijke situatie in Amerika dan op die van Europa; het Amerikaanse protestantisme wordt voor een groot deel beheerst door een perfectionisme dat o.m. van de secten uit de hervormingstijd en van de Renaissance en de Aufklärung is overgeërfd. Al is het een verdienste van Niebuhr, dat hij probeert het debat tussen Renaissance en Reformatie te heropenen, hij toont daarbij wel eens té veel waardering voor het „echt christelijke" in de geschiedbeschouwing van de Renaissance.

Het is hem vooral te doen om de handhaving van de bestemming van het leven van de mens; deze wordt z.i. gedegradeerd door het onsterfelijkheidsgeloof dat hij als Grieks verwerpt.

Alleen door de lichamelijkheid komt z.i. de individualiteit van de mens tot haar recht. Hij wil niets weten van een opgaan van de ziel in het goddelijke, waarbij het historische wordt genegeerd. Maar hij wil ook handhaven dat de mens de grenzen van natuur en geschiedenis geestelijk transcendeert. „Both the concept and reality of individuality are a characteristic product of the Christian faith that an individual may stand both inside and outside of history." De eeuwigheid zal de rijkdom van het historische proces niet teniet doen, maar tot vervulling brengen. Het christelijk geloof „affirms the eternal significance of this historical existence from the standpoint of faith in a God, who has the power to bring history to completion" [56]). Hij ziet de leer van Christus als „tweede Adam" als een verwerping van de romantiek die de terugkeer tot een oorspronkelijke onschuld mogelijk acht, van het optimistisch evolutionisme (de geschiedenis op weg naar een volmaaktheid waarbij men boven de natuurgeschiedenis uitkomt zonder in de natuur geworteld te blijven) en van de mystiek die de volmaaktheid tracht te bereiken door op te gaan in de eeuwigheid. De

---

[56]) R. Niebuhr, The Nature and Destiny of Man, II, 306.

mens is tegelijk betrokken *in* en uitgaand *boven* de eindigheid en de stroom van de tijd. Niebuhr ziet scherp dat de geliefkoosde methode om het blijvend karakter van de grens tussen het menselijke en het goddelijke te loochenen deze is, dat men de openbaring Gods in Christus interpreteert als de ontsluiting van het eeuwige in de geschiedenis met als gevolg een overplaatsing van de gelovige uit het tijdelijke in het eeuwige. In het laatste hoofdstuk van deel II van „The Nature and Destiny of Man" beschrijft hij, hoe z.i. alle dingen in de geschiedenis op weg zijn naar hun vervulling èn naar de dood; het probleem is dus voor hem, dat het einde als *finis* een bedreiging vormt voor het einde als *telos*. Hij noemt de wederkomst van Christus een symbool; als men dit symbool letterlijk opvat, dan wordt z.i. de dialectische verhouding tijd—eeuwigheid vervalst en de uiteindelijke zeggenschap van God over de historie gereduceerd tot een tijdstip in de geschiedenis; maar als men de symboliek niet ernstig neemt, neemt men ook de geschiedenis niet ernstig en gelooft men aan een eeuwigheid die geen vervulling maar een vernietiging van de geschiedenis betekent. De symbolen zijn moeilijk verstaanbaar, zelfs wanneer zij de bijbelse gedachte van een eeuwigheid, besloten binnen en toch uitgaande boven de tijdelijkheid onder woorden willen brengen. Ook Niebuhr wordt hier moeilijk verstaanbaar. Op vele plaatsen maakt hij van het begrip „symbool" een gebruik „dat vele vragen openlaat naar de realiteit van het gesymboliseerde" [57]). Tegenover het utopisme wil hij staande houden dat de voleinding buiten de tijd omgaat en tegenover de Jenseitigkeitsgedachte, dat de voleinding niet zozeer de negatie als wel de vervulling van de historie is; — en deze dialectische onderscheiding durft hij niet verder onder woorden te brengen, omdat zij dan zou uiteenvallen. Dat Christus de rechter is, betekent voor hem dat het tijdelijke wordt geoordeeld naar zijn eigen ideëele mogelijkheid en niet naar de tegenstelling tussen het eindige en het eeuwige wezen van God. Het is van belang dat hij op deze wijze blijk geeft in te zien dat het oordeel over de zonde gaat, en niet over de eindigheid. Maar nu gaat hij verder met de stelling, dat er tussen twee dimensies onderscheiden moet worden in de verhouding van de eeuwigheid tot de tijd. De eeuwigheid staat boven de tijd in die zin, dat zij de diepste oorsprong is van alle afgeleid bestaan (zij is geen afzonderlijke bestaansorde, zodat de traditionele begripsbepaling „bovennatuurlijk" onjuist is) èn zij staat aan het einde van de tijd in die zin, dat men zich het tijdsproces niet kan voorstellen zonder een finis en bij de eeuwigheid juist geen finis kan denken.

Nu meent hij, dat de synoptische voorstelling van het „Koninkrijk Gods" meer „existentieel" is dan de Johanneïsche en Griekse opvatting van het „eeuwige leven", omdat het naast elkaar plaatsen van „tijd" en „eeuwigheid" vooral een onderscheid tussen de stroom van het proces en het aan het proces ten grondslag liggend beginsel betekent en het naast elkaar plaatsen van het Rijk en de geschiedenis een meer religieuze en existentiële definitie van die verhouding impliceert. Hier blijkt duidelijk, hoe hij de bijbelse visie op het eeuwige leven niet ziet. Het ligt nu wel voor de hand, dat hij de bekende uitspraak van Von

---

[57]) P. J. v. Leeuwen, a.w., 95.

Ranke ten dele waar acht. Hij wil de geschiedenis niet alleen van boven af bezien en ook niet alleen vanuit een ruimtelijk voorgesteld einde. „The participation of individuals of all ages in the age of fulfilment is implausible when taken literally; but it is symbolically profound. It relates the eternity which stands over each moment of time to the eternity in which the time process is fulfilled" [58]). Dat wil Niebuhr ook doen: verband leggen tussen de eeuwigheid boven elk tijdsmoment en de eeuwigheid waarin het tijdsproces vervuld zal zijn. Hij meent, dat zijn stamelen van „enerzijds"-„anderzijds" een noodzakelijke bescheidenheid betekent tegenover wat de openbaring nog voor ons verzwijgen moet. Hij ziet niet in, dat het juist een overbodige hoogmoed betekent tegenover wat de openbaring ons reeds heeft bekendgemaakt.

3. Enkele studies over het christelijk tijdsbegrip

In de laatste tijd houden verschillende studies zich bezig met het christelijk tijdsbegrip, waarbij dit dan meestal geplaatst wordt tegenover de Griekse tijdsopvatting.

Von Dobschütz toont aan, dat bij de Grieken overwegend de ruimtegedachte voorkomt: eilanden der zaligen, en bij de Joden de tijd-gedachte: paradijs. „De Heer is nabij" betekent voor de eerste christenen: nabij in tijd. „ζωή αἰώνιος ist im Munde Jesu das Leben in dem zukünftigen, seligen Äon" [1]). Hij laat zien hoe sterk de *tijd*-idee het denken van de eerste christenen bepaalt. Bij Johannes ziet hij al hellenistische invloed in ruimtelijke uitdrukkingen: komen „van boven". Ook in de brief aan de Hebreeën, geheel opgebouwd op het tijd-schema, dat echter doorkruist wordt door het schema boven-beneden, hemels-aards [2]).

Boman noemt de stelling van Von Dobschütz op zichzelf juist, maar wil die geheel anders uitwerken en bewijzen [3]). Dat de Griekse filosofen geen uitvoerige theorieën over de tijd hebben opgesteld, zoals Von Dobschütz beweert, is niet juist. Zij dachten wel meestal ruimtelijk, maar juist daarom moest het tijdsprobleem hen zwaar vallen. Ook de Grieken kenden een gelukkige oer*tijd*, al is het typisch Grieks om deze nog in het heden te laten voortduren op verafgelegen *plaatsen* [4]).

Delling bestrijdt het, dat de Griek überhaupt meer ruimtelijk zou denken. Juist de Griek voelt de tijdgebondenheid en dáárom heeft hij geen wens-tijden maar wel wens-ruimten, terwijl de apokalyptische berekeningen typische tekenen zijn van de onzekerheid van het tijdgevoel [5]).

In de discussies over de vraag wat de Bijbel leert aangaande tijd en eeuwig-

---

[58]) Niebuhr, a.w., 322.
[1]) E. von Dobschütz, Zeit und Raum im Denken des Urchristentums, in: Journal of Biblical Literature, XLI, 1922, 219.
[2]) id., 221 v.
[3]) Boman, a.w., 13.
[4]) cf. id., 104 v.
[5]) G. Delling, Das Zeitverständnis des N.T., 1940, 46.

heid, speelt ook telkens het artikel van Sasse over αἰών in Kittels Woordenboek een rol. De volle betekenis „eeuwigheid" vinden we volgens hem in Lk. 1, 55 etc. Het N.T. gebruikt graag de pluralis en de herhaling: „So ergibt sich, dass der Sprachgebrauch des N.T. sich nur darin von dem der LXX unterscheidet, dass die schon in LXX erkennbare Tendenz die einfachen Formeln durch komplizierte zu ersetzen, sich noch weiter durchgesetzt hat" [6]).

Het primitieve eeuwigheidsbegrip in oudere delen van het O.T.: „de oeroude God" verandert later, bijv. bij Deutero-Jesaja: „oneindige tijd" [7]). „Auch im N.T. wird die Ewigkeit als Gegenbegriff zu der durch Schöpfung und Ende begrenzten Weltzeit gedacht." αἰών betekent ook de door schepping en einde begrensde tijd — dus dit éne woord heeft twee tegenstellingen [8]). „Eine Kombination der dualistischen Zeit-Ewigkeits-Lehre mit der Terminologie der Lehre von der Wiederkehr ist die innerlich widerspruchsvolle Anschauung von den *beiden Aeonen, dem gegenwärtigen und dem zukünftigen* ... Es ist etwas Unvorstellbares, was man sich nur im Gleichnis veranschaulichen kann: mit einem der Geschichte entnommenen Bilde als „Reich Gottes", mit einem räumlichen Bilde als „den neuen Himmel und die neue Erde", in der Kategorie der Zeit als die „neue Weltzeit". Der innere Widerspruch besteht darin, dass man in der Kategorie der Zeit zu denken versucht, was eigentlich im Gegensatz zur Zeit steht" [9]).

Volgens Delling zegt Sasse *ten onrechte:* de leer van de toekomende αἰών is „eigentlich im Gegensatz zur Zeit" en innerlijk tegenstrijdig; want: er komt een *nieuwe tijd* [10]). De opmerking van Sasse dat aion „oneindige tijd" kan betekenen, wordt door Cullmann gretig aangegrepen: „Das hat H. Sasse sehr richtig erkannt. Schon die jüdische Ewigkeitsauffassung mit Ausnahme von slav. Henoch 65) ist nicht die der Zeitlosigkeit, sondern die der unendlichen Zeit, und auch für das Neue Test. gilt, dass „Aussagen über das ewige Sein und Handeln Gottes in der Form des prae und post gemacht werden." Leider ist diese Erkenntnis bei Sasse in seinem weiteren Ausführungen des gleichen Artikels verdunkelt, wenn er auf S. 202 schreibt, dass die Ewigkeit Gottes und die Zeit der Welt „im tiefsten Gegensatz zu einander stehen", und wenn auf S. 205 im Abschnitt über gegenwärtigen und zukunftigen Aion von dualistischer Zeit-Ewigkeits-Lehre der Bibel die Rede ist" [11]). Op Cullmanns opvatting komen wij uiteraard nog terug. Sasse ziet in het spreken over de beide aeonen een tegenspraak met de gewone tijd-eeuwigheidsopvatting van de Bijbel. Maar hij gaat uit van de stelling, dat het einde van deze aeon de pure eeuwigheid is, en van dáäruit verwerpt hij de voorstelling die de Bijbel geeft. Omdat de Bijbel niet klopt met zijn uitgangspunt, is de Bijbel innerlijk (!) tegenstrijdig.

Dat olam in Genesis iets anders zou betekenen dan in Jesaja, is een theorie die hij niet *bewijst*. De verwijzing naar Dan. 7 : 9 zegt niet veel, omdat het

[6]) H. Sasse, Th. Wörterbuch, s.v. αἰών, I, 197 v.
[7]) id., 201.
[8]) id., 202.
[9]) id., 205.
[10]) Delling, a.w., 42.
[11]) O. Cullmann, Christus und die Zeit, 1946, 39, noot 16

daar over een visioen gaat, waarin met een zekere beeldspraak over God gesproken wordt [12]). In Ps. 23 : 6 kunnen wij over „lang vergane jaren" spreken en in Ps. 24 : 7 over „oeroude deuren" of „aloude ingangen", maar dat wil niet zeggen, dat in Gen. 21 : 33 ook over „de oeroude God" gesproken wordt, en dan in Jes. 40 : 28 toch weer over „de eeuwige God".

Delling behandelt eerst de tijdsopvatting van de Grieken [13]), dan het tijdsgevoel in het O.T. en Joodse geschriften [14]). De Grieken hebben een „mathematisch-physikalisch" en de Joden een „inhaltlichwertmässig" tijdsbegrip [15]). De Grieken kennen alleen maar een teleologie van de natuur en de mens, de O.T. profeten kennen ook een teleologie van de geschiedenis [16]). De O.T. geschiedschrijver (lijdend onder de „mechanistische Deutung des Gewesenen") en de apokalyptiek (lijdend onder „schematisierenden Betrachtung der Zukunft") stelt hij beide ten onrechte tegenover de O.T. profetie, die gevoel heeft voor geschiedenis. Reeds bij Ezechiël is de bodem der geschiedenis z.i. verlaten, en tenslotte kent het Jodendom geen eigenlijke geschiedschrijvers meer [17]). In het N.T. vindt hij een sterke na-werking van het Joodse tijdgevoel: „en het geschiedde in die dagen". Alleen Lucas heeft interesse voor Jezus' leeftijd en de chronologische volgorde [18]). Er zijn in het N.T. tijdsbegrip ook andere elementen: 1 Cor. 10 : 1 v., de rots is Christus enz., is nog wel een beperking — een duidelijk bewijs dat de Jood maar weinig de tijd als grens ervaart —, maar bij Paulus speelt de typologie een kleine rol [19]). Johannes ziet Jezus steeds tegenover het Jodendom: in Jezus is de nieuwe tijd aangebroken. In het N.T. vindt hij dus — merkwaardig naast elkaar — Joodse, Griekse en totaal nieuwe tijdervaringen [20]). Jezus ziet zichzelf als de Mensenzoon, maar niet als die van de typische Joodse apokalyptiek; Hij verwerpt het starre mechanistische eeuwigheidsbegrip van het Jodendom. In Hebr. 7 : 3 doet „zonder begin van dagen" aan het Joodse tijdsbegrip denken, „zonder begin of einde" aan het Griekse, terwijl er toch ook een nieuw tijdsbegrip achter deze tekst ligt [21]). De tijd is „samengedrongen" omdat in hem het ophouden van de tijd zich aankondigt. „Ontbonden te zijn" is verlossing van de tijdelijkheid, niet mystiek of extatisch, maar „met Christus" [22]). „Der Schriftsteller des N.T." kon zeggen: de eeuwigheid is in het heden ingebroken. Hiermee in spanning staan uitspraken waarin de tegenstelling tijd-eeuwigheid gevat wordt in het tijdschema van deze wereld en de komende aeon van de Messias [23]). Daardoor wordt wel het gevaar vermeden dat het heil wordt misverstaan als een slechts

---

12) cf. C. Gilhuis, Pastorale zorg aan bejaarden, 1956, 108, noot 56.
13) Delling, a.w., 5—39.
14) id., 40—63.
15) id., 54.
16) id., 59.
17) id., 63.
18) id., 66. Wel hebben allen interesse voor de historiciteit, 68, noot.
19) id., 70.
20) id., 74.
21) id., 77.
22) id., 90.
23) id., 100.

ideële verlossing uit de kosmische gevangenschap ongeveer in de zin van het laat-platonisme, maar voor ons is het nodig de N.T.ische uitspraken „weithin erst zu lösen von der Deutung der Ewigkeit als neuer *Zeit*. Durch sie ist nämlich die realistische, besser vielleicht die materialistische Missdeutung der Folgen der Endentscheidung (in Himmel und Hölle) bedingt" [24]). „Der Jude kann sich den Vollzug einer neuen Wirklichkeit, auch einer religiösen Neuordnung nur im Zeitschema vorstellen." Maar de komst van Jezus is niet in het Joodse tijdschema (olam-haba — olam-haza) onder te brengen. Daarom is er een schijnbare gespletenheid van het eschatologische bewustzijn van het N.T.: waar *Joods* gedacht wordt is de eerste komst van Jezus slechts „Auftakt" tot de tweede, die in *tijdelijke* samenhang met de eerste staat; waar het oude schema niet heerst, is het *volbrachte* werk van Jezus de beslissende vervulling van het O.T. en staat het in *zakelijke* samenhang met de parousie, zodat de tijdelijke nabijheid of het ver-af-zijn er niet toe doet [25]). Het πληροῦσθαι slaat dan vooral op het *lijden* van Christus. De Aeonen-tegenstelling is hier opgeheven: de olam-haba is tot olam-haza geworden. De „Joden" zeggen: de Schrift is vervuld! De „Grieken" zeggen: de tijd is vervuld! [26]) Over het *pleroma* in Gal. 4 : 4 schrijft hij: „Es ist die Sinnerfüllung der Geschichte und zugleich die Befreiung der Geschichte von der Zeit; auch was jetzt noch in dieser geschieht, ist, sofern es Christusgeschehen (im weitesten Sinn) ist, Einbruch der Ewigkeit. Vor dem Eintritt des Pleroma war der Mensch den στοιχεῖα τοῦ κόσμου unterjocht, zu denen auch der χρόνος gehört, der sogar eine beherrschende Stellung unter ihnen einnimt (vgl. oben Anaximander, Heraklit, Empedokles); so sehr ist Geschichte zugleich Zeitgebundenheit. ... Der Christ kann also auch in seiner Zeitlichkeit getrost sein darin, dass die Zeit überwunden ist, dass auch sein Handeln, soweit es unter dem Pleroma steht, zeitenthoben, Teil der ζωὴ αἰώνιος ist" [27]).

Dan behandelt hij het begrip τέλος. Een zuiver *statisch* gebruik van τέλος in de zin van een tijdelijk „einde" vindt men in de N.T. boeken, die onder invloed staan van *Joodse* of *naïeve* denkstructuur. Maar in de door het Griekse denken bepaalde boeken van het N.T. heerst een uitgesproken *teleologische* tijdsopvatting. Wel wijst ook een synoptisch evangelie op het gans-anders-zijn van de toestand der voleinding (Mt. 22, 30), maar meestal wordt het nieuwe zijn gedacht in de tijdcategorie (maaltijd van zaligen enz.). Paulus *vermijdt* zulke uitdrukkingen, spreekt alleen van „zijn met Christus"; het „in het vlees blijven" is de tijdelijke zijnsvorm; εἶναι is niet aan de tijdelijkheid gebonden. Over 1 Kor. 15 : 24 zegt hij: „Zielsetzung der Zeitlichkeit, die zugleich deren Ende ist" [28]). Paulus leert niet een tijdloos rusten in de godheid, maar „das Paradox der zeitenthobenen Lebendigkeit". Bij Plato gaat het om ideeën, bij Paulus om δύναμις en ζωή [29]). Voor de Joden kan de *Wet* niet opgeheven worden. Daarom heffen zij de tegenstelling tijd—eeuwigheid op in die van Jenseits—Dies-

[24]) id., 101.
[25]) id., 102.
[26]) id., 103 v.
[27]) id., 105 v.
[28]) id., 107 v.
[29]) id., 109.

seits [30]), Door zijn *innerlijke samenhang* met de pleroma-voorstelling behield de telos-gedachte zijn volle kracht (zoals Heim zegt: het telos brengt niet het ontstaan van iets nieuws, maar de onthulling). Ook de pleroma-gedachte bewaarde daardoor zijn laatste diepte [31]). Pleroma en telos *vallen samen* in de persoon van Christus. Opstanding, gericht, enz. zijn er *nu al* [32]). Gods Rijk komt volgens Jezus door Gods ingrijpen èn in de loop der geschiedenis, beide *in* elkaar; er is geen platte evolutie, er zijn *markante punten* [33]). Het N.T. legt de nadruk op het *nog*-niet, de Joodse apocalyptiek op het nog-*niet* [34]).

Omdat het Joodse tijdgevoel tegelijk onexact èn mechanistisch wordt, krijgen tenslotte ondanks alle onderscheid de Griekse en Joodse tijdopvattingen gemeenschappelijke trekken; beide werken in op het N.T., maar „das Griechentum erkennt die Zeit in ihrer Mächtigkeit über Leben und Geschichte, zerbricht aber daran. Das Judentum gelangt zu einem exakten, die erfahrbare Wirklichkeit durchdringenden Zeiterleben überhaupt nicht. Das N.T. erfasst jene Erkenntnis intuitiv, überwindet aber die Zeitverknechting darin, dass die Ewigkeit in die Zeit einbricht." Een christen zegt dus niet als de Grieken: wij zijn nu eenmaal slaven van de tijd, maar leeft uit de oproep: stelt u in dienst van de καιρός. Jezus kent geen eschatologische „Hetzerei und Träumerei". Het „Wann" van de voleinding is voor Hem niet belangrijk [35]).

Tegenover Dellings mening, dat de Joden de tijd niet als probleem zien en de Grieken wel en dat het christendom tegenover beide stelt, dat de tijd „überwunden" wordt door de inbraak van de eeuwigheid, zegt Cullmann, dat de tijd niet is „etwas Widergöttliches, das überwunden werden müsste" [36]).

Cullmann is dus niet de eerste die op de tegenstelling tussen het Joodse en Griekse tijdsbegrip wijst [37]). Hij ziet in Barths tijdsopvatting de laatste rest van de invloed van de filosofie op zijn exegese [38]). In het eerste deel van zijn boek („Die fortlaufende Heilslinie", οἰκονομία) bespreekt hij begrippen als καιρός, ἡμέρα, ὥρα, νῦν — door God uitverkoren tijdpunten die op een zinvolle tijdlinie wijzen — en αἰών: „Gerade daraus, dass der kommende Aion der Bibel einen zeitlichen Anfang hat, ersehen wir, dass seine Ewigkeit nicht etwa die platonische ist". Αἰών is: 1. oneindige tijd, 2. begrensde tijd: *deze* aeon, 3. naar één kant begrensd (a. de eeuwigheid vóór de schepping, b. en na deze aeon, in beide gevallen „nur in diesem Sinne ewig") [39]). In het Griekse denken wordt de tijd als een cirkel gezien, en *daarom* moet de gebondenheid aan de tijd door de Grieken wel als een vloek ervaren worden. De Griekse voorstelling van de

---

[30]) id., 111.
[31]) id., 116.
[32]) id., 120—132.
[33]) id., 124—126.
[34]) id., 136.
[35]) id., 154—156.
[36]) Cullmann, a.w., 43, noot 25.
[37]) Ook M. Doerne schrijft er al over, Annus Domini, Luthertum, 1936, 17 v., en J. Guitton, a.w.
[38]) Cullmann, a.w., 9.
[39]) id., 41.

zaligheid is *dus* ruimtelijk bepaald, door de tegenstelling Diesseits-Jenseits [40]). De eerste afval van het oerchristelijk tijdsbegrip is het gnosticisme [41]). „Die Temporalität haben die Zeit und die Ewigkeit gemeinsam. Einen zeitlosen Gott kennt das Urchristentum nicht". De tijdelijkheid is niet aan de schepping gebonden. In Hebr. 1 : 2 betekent „aeonen" de kosmos, zodat daar niet staat, dat God de tijd heeft geschapen [42]).

Uit reactie tegen alle tijdloosheid-speculaties gaat Cullmann hier te ver. Hij maakt geen onderscheid tussen de Goddelijke en de creatuurlijke eeuwigheid. Al is het goed, dat hij niet wil vragen wat God vóór de schepping deed (dat wilden Augustinus en Calvijn ook niet doen), toch is het niet genoeg om te zeggen: in het oerchristendom kan de eeuwigheid alleen naïef opgevat worden als tot in het oneindige verlengde tijd. Want wat is „de" eeuwigheid? Wij moeten onderscheiden tussen Gods eeuwigheid en de onze. In feite wil Cullmann hier barthiaanser zijn dan Barth. Hij gaat ervan uit, dat wij *alles* moeten zien vanuit de ons in Christus in de jaren 1—30 gegeven openbaring; al het Goddelijke kunnen wij alleen „von uns aus" zien en over het Goddelijke „an sich" mogen wij niet spreken. Deze barthiaanse lijn trekt hij even vèrder door: ook Gods eeuwigheid-an-sich bestaat niet, wij moeten Gods eeuwigheid „von uns aus" zien. Als Barth zegt, dat de Nachzeitlichkeit alleen van ons uit gezien nog toekomst is, dan vergeet hij volgens Cullmann, dat er geen andere tijdelijke stand-plaats voor ons bestaat dan die van de tot ons gekomen openbaring die een bijzonder geschieden als midden van de tijd beschouwt en dus de toekomst als zonder meer *toekomst* en niet als een tijdloze eeuwigheid die slechts *voor ons* toekomst is [43]).

Hij wijst er verder op, dat in 1 Cor. 15 steeds ἔπειτα, εἶτα, ὅταν en τότε wordt gezegd [44]). Wij hebben niet een andere tijds*opvatting* dan de Joden, maar een andere tijds*indeling:* vóór de schepping, tussen de schepping en de parousie, na de parousie, en dan in het tweede tijdperk het midden, waardoor de drie-deling door de twee-deling gesneden wordt [45]). Dan volgt zijn bekende beeld van V-Day en D-Day [46]). De kalender gaat na Christus verder; er is met Christus niet een nieuwe tijd geschapen, maar een nieuwe tijdsindeling [47]). „Die Heilsgeschichte als Ganzes ist „Prophetie". Hier ist der Punkt, der jenseits des Gegensatzes von Historie und Mythus liegt" [48]).

In het tweede deel gaat het over „Die Einmaligkeit der Heilsepochen", een skandalon, tegen het docetisme. Verleden, heden en toekomst zijn *bepaald* door het *midden.* Het N.T. heeft maar één dialectiek, maar die van Dies- en Jenseits, niet die van tijd en eeuwigheid, maar die van heden en toekomst [49]). Tegenover Rome stelt hij, dat het heden ondergeschikt is aan het midden (de

---

40) id., 45.
41) id., 47.
42) id., 55.
43) id., 57.
44) id., 58.
45) id., 71.
46) id., 73.
47) id., 80.
48) id., 84.
49) id., 128.

Schrift), tegenover een verengd protestantisme dat ons heden bijzondere heilshistorische betekenis heeft [50]). In het derde deel bespreekt hij „Heilsgeschichte und Allgemeines Weltgeschehen". Er is *niet* naast de lijn van Christus-verlossing nog een aparte lijn van God-schepping, maar een universalistische concentratie [51]). In het vierde deel gaat het over „Heilsgeschichte und der einzelne Mensch". Door de temporaliteit van de heilsgeschiedenis is bij dit „leven met Christus" een „mystische Misdeutung" uitgesloten. Geloven is: overtuigd zijn dat het al voor *mij* geschied is [52]). De dood is niet een natuurlijke overgang in een andere zijnsvorm; — vanuit dit Griekse dood-begrip kan het slechts komen tot een leer van de onsterfelijkheid der ziel. Maar als in de Bijbel leven uit de dood komt, is er een *wonder* nodig [53]). De schijnbare tegenstrijdigheid tussen opstanding aan het einde der tijden en het zijn-bij-Christus na de dood wordt opgelost, als men erkent, dat zijn-bij-Christus nog niet opstanding van het lichaam betekent, maar wel al een door de opstandingsmacht van de H. Geest bewerkte nauwere verbinding met Christus. „Die Toten leben also ebenfalls in einem Zustande, *wo die Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft* noch besteht" [54]).

Minder belangrijk is Cullmanns geschrift „Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?" dat in Zwitserland en Frankrijk merkwaardigerwijs veel stof deed opwaaien, maar in Nederland niet, omdat de tegenstelling tussen de opstanding der doden en de Griekse onsterfelijkheidsleer al zo vaak is aangewezen. Zijn uitgangspunt is weer, dat alles wat door de eerste christenen gezegd wordt over het eeuwige leven, geheel en al voortvloeit uit het geloof in een reëel gebeuren, dat zich in de tijd heeft afgespeeld (hij merkt terloops op, dat het doel van „Christus und die Zeit" was om dit te bewijzen en *niet* om het vraagstuk van „tijd en eeuwigheid" te behandelen), en dat de gestorvenen nog *binnen* de tijd zijn.

Sperna Weiland meent, dat er niet veel meer van dit boekje te zeggen valt dan dat het betoog gefundeerd is op een op zijn minst dubieuze samenvatting van de N.T. mensbeschouwing [55]).

Het boek van Cullmann over Christus en de tijd heeft grote invloed. Landsman bijv. komt tot een omschrijving van „saecularisatie" door uit te gaan van Cullmanns visie dat het meest kenmerkende van het N.T. is dat het weet van een midden dat op zichzelf reeds een spanningsverhouding schept tot elk moment van déze aeon, ook afgezien van de parousie: „Saecularisatie is ... geen deel meer hebben aan het eschaton *in* het saeculum" [56]). Löwith baseert zijn beschouwing over de bijbelse interpretatie van de geschiedenis hoofdzakelijk op Cullmanns boek, dat hij als de meest plausibele en consekwente uiteenzetting van het heilsgebeuren ziet [57]). Het beeld van V- en D-day heeft

---

[50]) id., 153.
[51]) id., 158.
[52]) id., 194 v.
[53]) id., 208.
[54]) id., 214.
[55]) J. Sperna Weiland, Theol. Kroniek, in: Wending, 1958, 609.
[56]) F. H. Landsman, Saeculum en eschaton, in: Kerk en Theologie, 1956, 117.
[57]) K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, hfdst. XI. In het laatste hoofd-

een zeer grote opgang gemaakt. Van Leeuwen noemt Cullmann een „mijlpaal op het pad der eschatologie" [58]). Ratschow maakt in zijn beschouwing over het tijdsprobleem gebruik van Cullmanns opvatting, dat tijd en eeuwigheid de temporaliteit gemeen hebben [59]).

Maar er is ook veel kritiek op Cullmann.

Buri bestrijdt Cullmann, al waardeert hij diens verzet tegen Barths speculatie over Gods Vor-, Über- en Nachzeitlichkeit. Het beeld van V- en D-day brengt Buri tot de opmerking dat het een vreemde „triomfantelijkheid" zou zijn, wanneer men zich een „invasie" zou voorstellen, gevolgd door een zéér lange tijd van *blijvende* bezetting en van een *uitblijvend* einde van de oorlog [60]).

Volgens Brunner vergeet Cullmann bij zijn verlangen om over de N.T. visie op de tijd „so unphilosophisch wie möglich" te denken, dat het juist sinds Bergson het streven van de filosofie is om het sedert Plato traditionele „filosofische" tijdsbegrip te overwinnen en dat het lineaire tijdsbegrip niet een bijzonderheid van het N.T. is, maar „das, was jedermann meint, wenn er Zeit sagt" [61]). De „Urerlebnis der Zeit" is voor *iedereen:* lineaire tijd; maar de opvatting (niet de ervaring!) over de tijd is bij de mythologische mens cyclisch, bij de filosofische objectief-ontologisch (het waarlijk zijnde is het tijdloze) of subjectief-kentheoretisch ((de waarheid die ik denk is tijdloos, ook de ideeën en het denkend Ik moeten tijdloos zijn: „Ich bin also aus zwei „Bestandteilen" zusammengefügt, aus dem ewigen, geistigen Ich, das mit der ewigen Wahrheit identisch ist, und dem zeitlich vergänglichen"). „Es ist *diese* Philosophie der Zeitlosigkeit, die Cullmann im Auge hat, wenn er neutestamentliches und „philosophisches" Denken einander gegenüberstellt. Man sollte aber nicht dieses Denken mit dem Kreislaufdenken der Mythologie durcheinandermachen" [62]). Terecht stelt Brunner tegenover Cullmann, dat in het N.T. „der Gedanke des Vorzeitlichen" voorkomt, zoals in 1 Cor. 2 : 7 [63]). Hij noemt de voorstelling van de eeuwigheid als oneindig lange tijd „absurd". „Dann bestünde zwischen der Seinsweise Gottes und der der Kreaturen ein bloss quantitativer Unterschied, wie ja denn ausdrücklich die qualitative Unterscheidung

---

stuk zet hij uiteen, dat het moderne historische besef zich wel ontworsteld heeft aan het christelijk geloof in een centrale gebeurtenis van absolute betekenis, maar dat het vasthoudt aan de premissen en de consekwenties daarvan: aan het verleden als voorbereiding van het heden en aan de toekomst als vervulling daarvan. Daardoor kon men het heilsgebeuren reduceren tot een onpersoonlijke teleologie van een verder gaande ontwikkeling, waarin elk stadium de vervulling is van de daaraan voorafgaande stadia. De christelijke opvatting van tijd en geschiedenis is een kwestie van geloof: de tijd is vervuld maar nog niet voleindigd; de geschiedenis is slechts inzoverre van beslissende betekenis, dat God zich in een historisch mens heeft geopenbaard; de geschiedenis is een rijk van zonde en dood, dat verlossing nodig heeft; het optreden van Jezus is het begin van het einde van alle geschiedenis. Zijn beschouwing is verder grotendeels gebaseerd op de visie van Cullmann.

[58]) A. Th. v. Leeuwen, Onopgeloste problemen der eschatologie, in: Ned. Theol. Tijdschr., 1950, 67.

[59]) C. H. Ratschow, Anmerkungen zur theol. Auffassung des Zeitproblems, in: Zeitschr. für Theol. und Kirche, 1954, 373.

[60]) F. Buri, Das Problem der ausgebliebenen Parusie, in: Schweiz. Theol. Rundschau, 16e jrg., no. 5 en 6.

[61]) Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, 47.

[62]) id., 50 v.

[63]) id., 53, noot.

von Zeit und Ewigkeit von jener Seite abgelehnt wird." Dan was God niet Heer van de tijd, dan waren 1000 jaren voor Hem niet als een dag [64]). Boman noemt Cullmanns weergave van de bijbelse tijdopvatting „unvollständig" en „irreführend". Hij meent dat onze „grammatikalische Tempus- oder Zeitauffassung" altijd dat is, wat Cullmann met een verwarrende uitdrukking lineair noemt, en dat de objectieve, astronomische tijd altijd cyclisch is [65]).

Berkouwer zegt, dat Cullmann in gerechtvaardigde kritiek op de „consekwente eschatologie" aandacht vraagt voor de fundamentele betekenis van het heilshistorisch handelen van God in Christus, maar toch te veel komt tot een tegen elkaar afwegen van de betekenis van heden en toekomst en daardoor in het spreken over de „Hauptinteresse" voor wat geschied *is* (het midden) de volle betekenis van de toekomstverwachting niet meer honoreert [66]), en dat zijn kritiek tegen de verbinding van de tijdelijkheid met de *gevallen* schepping te *onderscheiden* is van zijn eigen solutie die inhoudt dat eeuwigheid en tijd de temporaliteit gemeen hebben [67]). Inderdaad kunnen wij waardering hebben voor Cullmanns *verzet* tegen de „consekwente eschatologie" en tegen een onchristelijk tijd- en eeuwigheid-begrip, maar niet voor het positieve, dat hij daartegenover stelt. Berkhof zegt over Cullmanns omschrijving van Gods eeuwigheid: „Het schijnt wel, dat de grens tussen God en mens hier wordt uitgewist en dat God samen met ons onderworpen is aan een god „Tijd" die Hem en ons tezamen omsluit" [68]). Hij meent, dat zijn wantrouwen wellicht ongegrond is, maar Cullmanns spreken over Gods eeuwigheid geeft er voldoende grond voor. Zo is het te verklaren dat Popma, als hij kiezen moest, nog liever de tijds- en eeuwigheidstheologie van Boëthius dan die van Cullmann zou aanvaarden. Terecht wijst Popma op het merkwaardige feit, dat Cullmann over een „aufsteigende Linie" spreekt, zodat aan de lineaire tijdsgedachte iets wordt toegevoegd, dat daaraan innerlijk vreemd is: het *omhoog gaan* waarin wij toch weer, in verhulde vorm, het schema van de heilige tegenover de profane tijd tegenkomen [69]).

F. Kuyper zegt, dat hij het met Cullmann eens is, als diens bedoeling is om de tegenstelling tussen tijd en eeuwigheid, die veelal gemaakt wordt, op te heffen, omdat de eeuwigheid juist het integrale geheel is van wat tijdelijk uiteengesteld is; maar de bedoeling van F. Kuyper is een andere dan die van Cullmann [70]).

A. Th. van Leeuwen stelt tegenover Cullmann, dat er één christelijk tijdschema is, dat wèl samenvalt met het Joodse, nl. het tijdschema van Jezus Zelf tijdens Zijn leven op aarde. Jezus trok Zelf een rechte lijn naar de voleinding, en de invoeging van het kruis in deze lijn vormde Zijn doodsstrijd [71]). Hij verwachtte de parousie vóór en los van Zijn dood; dit was een bestanddeel van Zijn

---

64) id., 58; cf. id., Dogm., 1960, III, 422, noot.
65) Boman, a.w., 140 v.
66) Berkouwer, Het Werk van Christus, 272.
67) id., De Wederkomst van Christus, I, 47, noot 49.
68) Berkhof, a.w., 174.
69) Popma, a.w., II, 332.
70) F. Kuyper, Geloof en wereldbeeld, 1956, 60, noot 3.
71) A. Th. v. Leeuwen, a.art., 71.

agonie. Maar Hij heeft Zijn lijden toch aangekondigd? Ja, maar Hij wist, dat juist Zijn prediking van de nabije parousie als vervulling van het Joodse tijdschema te pletter moest lopen op de onbekeerlijkheid van uitgerekend diegenen die de kampioenen van dat tijdschema waren! In de paradoxaliteit van dit verband tussen Zijn verwachting van de parousie vóór Zijn dood *èn* Zijn lijdensaankondiging ligt de diepte van Zijn agonie besloten. Voor de gemeente ná de opstanding liggen de dingen juist omgekeerd [72]). Ook de Zoon weet niet op welke dag Hij zal komen [73]).

Deze belangwekkende beschouwing over Jezus' innerlijke strijd tussen de apokalyptische en de historische consekwenties van Zijn messias-ambt kan ons leren niet al te vlot te redeneren vanuit de alwetendheid of de Godheid van Christus, maar doet geen recht aan Jezus' eigen uitspraken over Zijn sterven „als een losprijs voor velen" en Zijn opstanding „ten derden dage". De dikwijls verwaarloosde waarheid, dat Jezus als mens in de tijd leeft, mag niet leiden tot de consekwenties die Van Leeuwen eruit trekt.

Van de anderen, die zich min of meer tegen Cullmann keren, noemen wij achtereenvolgens: Marsh, Boman, Ratschow en Eichrodt, die alle een eigen visie hebben op het christelijk tijdsbegrip.

Marsh noemt de bijbelse visie op de tijd meer realistisch dan chronologisch [74]). In Deut. 1—10, Ps. 114 : 1—3, Jes. 63 : 11—14 is men onbekommerd om de chronologische volgorde. 'èt is καιρός. „Eindgeschiedenis" is volgens de profeten het onmiddellijk in-brekend geschieden, waarin dan tegelijk het scheppingsgebeuren uit de oertijd en het wonder van de exodus weerkeert (Jes. 48 : 12—21), zodat het verschil van verleden, heden en toekomst in het heilshandelen van Jhwh opgeheven schijnt te zijn. Omdat de tijden door hun *inhoud* bepaald worden, kunnen zij, als de inhoud gelijk is, geïdentificeerd worden. „What is past is also the possession of the present and it will be the experience of the future" [75]). Het O.T. heeft een realistisch tijdsbegrip: niet cyclisch of spiraalvormig of lineair, maar gegrond op het καιρός-begrip. Cullmanns beeld van de invasie, waarin de overwinning al impliciet behaald was om alleen nog maar gerealiseerd te worden tot volkomenheid, bestrijdt hij door te stellen dat men zou moeten spreken van de positie van mensen in bezet gebied „who in spite of its having been liberated, still live, for lack of news or lack of conviction about the news, as if their country were under the dominion of the occupying power" [76]).

Boman betoogt, dat in de Indogermaanse talen de toekomst als *vóór* ons liggend beschouwd wordt en dat in het Hebreeuws de toekomstige gebeurtenissen altijd als *na* ons komend worden uitgedrukt. Dit hangt z.i. samen met de Hebreeuwse tijdsopvatting als geheel. De Grieken noemen zon, maan en sterren hemel*lichamen,* de Hebreeërs noemen ze *lichten.* „Einen Körper *sieht*

72) id., 72 v.
73) id., 77.
74) J. Marsh, The Fulness of Time, 1952, 19 v.
75) id., 64.
76) id., 178.

man, besonders beobachtet man seine Bewegungen am Firmament; dadurch bestimmen die Indogermanen die Zeit. Das Licht *empfindet* man, es hilft uns beim Sehen, es wärmt. Die Himmelslichter spenden verschiedene Licht- und Wärmestärke. Dadurch geben sie die Zeit an." De scheiding van licht en duisternis bewerkte de onderscheiding van dag en nacht en ook van goed en niet-goed [77]). Zoals de regenboog een garantie-teken van Gods verbond met Noach is, zo zijn zon, maan en sterren dagelijkse garantie-tekenen „seiner in der ganzen Schöpfung kundgegebenen Güte." Ten tweede moeten zij de heilige tijden bepalen en ten derde de profane tijden aangeven. Niet alleen dag en nacht, ook „die einzelnen Zeiten innerhalb des Tages" worden door de soort en de sterkte van het licht en de warmte van de zon bepaald (Neh. 7 : 3, 1 Sam. 11 : 9, Gen. 18 : 1, 2 Sam. 4 : 5). Jozua spreekt over het zonlicht in Palestina (10 : 12), maar Agamemnon smeekt Zeus de zon niet in de zee te laten zinken, voordat hij de overwinning heeft behaald (Homerus, Ilias, II, 412) [78]). De *beweging* van de zon wordt in het O.T. niet vermeld als „Zeitbestimmung", maar als uitdrukking van kracht en heerlijkheid (Ps. 19). De Hebreeërs „orientieren sich zeitlich nicht an den Kreisbewegungen der Gestirne, sondern an dem rhythmischen Wechsel von Licht und Finternis, Wärme und Kälte..." Lijnen, vormen, cirkels spelen hier geen rol, maar het ritme dat „regelmässig sich vollziehend zu einem geschlossenen Ganzen sich abrundet" als bij de reidans. De „jaarwisseling" is dus de tijd, als het *begin* van het jaar *terugkeert*. Avond-morgen-avond (Gen. 1): een ritme als een polsslag: zwak-sterk-zwak. „Ein längerer Zeitraum wird als ein fortgesetzter Rhythmus vorgestellt, welcher in einen höheren Zeitrhythmus übergeht usw." (dag-week-maand-jaar; week-sabbathjaar-jubeljaar). Het begrip herhaling valt dus met dat van de voortduur samen [79]). De Israëlieten vatten de tijd op als iets kwalitatiefs, omdat de tijd voor hen met zijn inhoud identiek is. Omdat zij in de tijd *leven,* spelen „Zeitunterschiede" voor hen bijna geen rol. „Auch im göttlichen Bewusstsein verschwindet alle Zeitmessung, weil Jahwe mit sich selbst identisch bleibt." Boman gebruikt dan het bekende beeld van een gezongen melodie, die wij zó als een eenheid kunnen opvatten, dat heden, verleden en toekomst ook voor ons een éénheid blijken te zijn [80]). Hij houdt het onderscheid tussen het Goddelijk en het menselijk bewustzijn te weinig in het oog. Wel heeft hij gelijk, als hij erop wijst, dat de chronologie in het O.T. vaak een diepere zin heeft: de *leeftijd* van de mensen (sinds Adam) neemt af, en dit betekent „das Abnehmen von Glück und Vollkommenheit" [81]). Over het Hebreeuwse tempora-begrip zegt hij: „Während wir durch unsere drei Tempora die Handlungen in den Raum verlegen, in casu auf einer Linie festhalten, ist für die Semiten *das Bewusstsein des Redenden* der feste Punkt, an dem sie die Handlungen orientieren ... Unsere Handlungen werden objectiv, unpersönlich, räumlich orientiert, die Hebräer denken subjektiv, persönlich, zeitlich ... Vom Stand-

---

77) Boman, a.w., 111.
78) id., 113.
79) id., 114—116.
80) id., 118.
81) id., 121.

punkt des Redenden gibt es nur zwei Arten von Handlungen, solche, die vollbracht, und solche, die nicht vollbracht sind ... Wenn das Geschehen in Vergangenheit und Zukunft besonders lebendig vor das Bewusstsein des Redenden tritt, so dass er es sozusagen miterlebt, wird es auch ihm gegenwärtig ... Der Begriff der Gleichzeitigkeit, den S. Kierkegaard und wir nur mit grösster Mühe bilden können, weil wir durch unsere Denkweise von den drei Zeitsphären gehindert werden, ist den Semiten und besonders den Hebräern in ihren Sprachen mühelos gegeben" [82]). Over de eeuwigheid schrijft hij o.m.: „Obgleich 'olam im A.T. immer die in einer gewissen Beziehung grenzenlose Zeit bezeichnet, ist also damit nichts von der objektiven Dauer der (astronomischen) Zeit gesagt. Es ist die Sache der Exegese, in jedem Falle zu untersuchen, wie weit der Blick des Verfassers die Zeit verfolgt" [83]). „Der *geborene* religiöse Mensch lebt in der unendlichen und ewigen Welt wie in seiner wahren Heimat. Es ist deshalb keine Zufälligkeit, dass die Semiten, die ohne Grenzen auskommen können, Schöpfer von drie Weltreligionen geworden sind" [84]). Hier blijkt duidelijk, op welke wijze Boman redeneert. Hij gaat niet uit van Gods openbaring die voor Semieten een ergernis is, maar van de religieus gebóren Israëlieten, voor wie oneindigheid en grenzenloosheid geen problemen zijn. Hij blijft staan bij de astronomische en de psychologische tijd; hij ziet de laatste als de eigenlijke tijd, waarbij hij ook de tijd der geschiedenis onderbrengt. Runia zegt terecht: „Noch de protologie („in den beginne"), noch de eschatologie (de „jom Jhvh") komen hier ter sprake" [85]). Daarom kan bij Boman niet tot zijn recht komen, dat juist de teleologische gerichtheid van het gebeuren het grote verschil is met de Griekse tijdsopvatting. Het heeft zeer zeker zin om door etymologische onderzoekingen het verschil tussen Grieks en Hebreeuws denken vast te stellen, maar zodra de Bijbel in dit onderzoek betrokken wordt, hebben wij met méér vragen te maken, dan met de vraag, waarin „het Hebreeuwse denken" bestaat. Grieks denken is logisch denken en Hebreeuws denken is psychologisch verstaan, volgens Boman; maar de vraag is: wat doen wij met deze onderscheiding, als het bijv. over de eeuwigheid van God gaat?

Ratschow concludeert na een korte bespreking van de visies van Barth, Bultmann, Kant e.a.: „Die Zeitlichkeit als Vergänglichkeit wird von dem Menschen also als Dämon (bij de heidenen: mythe en riten), als Schicksal (de denkende mens „durchschaut" het demonische als het „denkbar Notwendige") oder als Vorstellung a priori (Kant) erfasst." Maar daarmee is nog niet alles gezegd. „Die eigentliche Leistung des Menschen der Vergänglichkeit gegenüber ist sein Postulat von der Ewigkeit." Langs de via negationis komt men tot God of het Zijn als onveranderlijk en onvergankelijk [86]). (Over het oneindige spreekt Ratschow hier nog niet.) Maar uit Ps. 90 blijkt, dat tegenover onze vergankelijkheid niet Gods onvergankelijkheid staat, doch Zijn *toorn*. Het gaat

---

[82]) id., 125—128.
[83]) id., 132.
[84]) id., 140.
[85]) Runia, a.w., 215.
[86]) Ratschow, a.art., 363.

dus om de vergankelijkheid als *schuld*-probleem. „Es wird in dieser ganz vom Gott-Mensch-problem eingeschlossenen Frage liegen, dass wir im hebraïschen Vokabular kein Äquivalent für Zeitlichkeit finden" [87]). „... Der Gegensatz der Äonen (oude en nieuwe) besteht nicht in dem Gegensatz von Zeitlich-Vergänglich gegenüber Ewig-Unvergänglich. Der zeitigende Formbegriff des Äon ist vielmehr mit dem Gegensatz Welt-Mensch-Sünde wider Gott-letzte Dinge-Leben erfüllt. Der Formbegriff Äon gilt für beide ... Der Äon zieht die Vergänglichkeit nicht in die Zeit, sondern die griechische Zeitstruktur des Äon ist vom Gewicht der biblischen Deutung von Schuld wider Gott überformt." Zijn hoofdgedachte is dus, dat in de Bijbel niet de tijdelijkheid thematisch is, maar de schuld, en niet de „eeuwigheid" van God, maar Zijn trouw [88]). „Der Begriff absoluter Ewigkeit als Unvergänglichkeit und zeitlose Unwandelbarkeit ist dem Alten wie dem Neuen Testament also anscheinend im Ganzen ebenso fremd wie die zeitliche Beziehung der Vergänglichkeit" [89]). Iets anders is de tijd als tijden (verleden, heden, toekomst), waaruit men — via negationis — de oneindigheid afleidt. De Bijbel spreekt steeds over „dag": in de dagen van Abraham, tot op de huidige dag, de dag des Heren. Ratschow merkt op „... dass diesen Tag keine andersgeartete Ewigkeit entgegentritt. Diese Tage lassen sich vielmehr zusammensetzen zum immanenten Unendlichen, zu allezeit oder immerdar." „Dag" staat tegenover „nacht". „Dieses Konkrete gibt dieser Zeitbestimmung ihre Eigenart ..." De tegenstelling is dus niet: eeuwigheid zonder dagen, maar: nacht zonder licht. „Der Gegensatz von Zeit und Unendlichkeit taucht jedenfalls nicht auf. Der Gegensatz von Tag und Nacht aber spielt eine Rolle bis in die metaphorische Verwendung im Römerbrief, dass die Nacht weit fortgeschritten und der Tag nahe herbeigekommen ist." Aan het einde der dingen staat niet de oneindigheid, maar de dag des heils. Het gaat niet om een tijd-eeuwigheid-dialectiek, maar om de vraag of die dag licht of duisternis zal zijn (Amos 5 : 18) [90]). Dan wijst hij op het konkreet historische in de term „dag". „Wenn vom Tag Jahwes die Rede ist, so ist darin gesagt: Das passiert einmal, wie die Tage der Schöpfung das „Es war einmal" anzeigen. Und dazu kommt, dass das an Tagen Geschehene mit dem heutigen Tage in einem Erf ahrungsbereich steht. Zwischen unseren Tagen, den Tagen der Urzeit und dem Tage Jahwes ist eine grundsätzliche Verbindung eben im Tagsein. Hiermit aber verbindet sich ein anderes, dass nämlich die Zweischlächtigkeit von Tag als Geschehen und einmal und Nacht als Chaos der Dreischichtigkeit unseres Zeitverstehens in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht kommensurabel ist. Dem Hebräer ist diese Dreischichtigkeit nicht ohne weiteres zugänglich. Das spricht er in der Flexion seines Verbums, das nur zwei Zeiten kennt, unüberhörbar deutlich aus ... Das grammatikalische Unding vom „Perfektum propheticum" zeigt unsere Verlegenheit." Voor de bijbelse mens staat het zo: „... die Zukunft vermittelt sich aus der Vergangenheit, und des Menschen Augenmerk ist den Tagen der Väter zugewen-

[87]) id., 364.
[88]) id., 365.
[89]) id., 368.
[90]) id., 372—374.

det." Het woord „tijd" kan dus drie dingen betekenen: a. de vergankelijkheid, „Zeitlichkeit"; b. de tijden: verleden-heden-toekomst; c. de tijd vóór... („ik heb geen tijd") [91]. In die zin van „tijd voor..." is er een καιρός voor het geloof. Dit maakt God *niet* „verfügbar"; Hij bepaalt, wanneer het tijd is voor het geloof, zoals Hij bepaalt, wanneer het tijd is voor Zijn komen [92].

Ongetwijfeld is deze beschouwing van Ratschow belangrijk. Het is zijn verdienste, dat hij probeert aan de tijd-eeuwigheid-dialektiek te ontkomen en tegenover de filosofische begrippen de konkrete taal van de Bijbel te stellen, al ontleent hij zijn gedachten voor een deel aan Cullmann, Jenni, Boman en Galling. Maar het volkomen andersoortige van Gods eeuwigheid komt in zijn artikel niet tot zijn recht. Ook bij hem wreekt zich het spreken over „eeuwigheid" zonder duidelijk onderscheid tussen Goddelijke en creatuurlijke eeuwigheid. Hij is tamelijk terughoudend over de verhouding van de bijbelse en de moderne tijdbeschouwingen. Hij waarschuwt voor een absolutering van de „tijd vóór"; er zijn *vele* tijdaspecten. Maar hoewel hij dus in allerlei opzichten *onderscheid* maakt, doet hij dit niet waar het allereerst op onderscheiden aankomt. Bovendien vergeet hij belangrijke facetten van de bijbelse tijdsopvatting (de oeconomie van het heil, de geslachtsregisters, enz.), waardoor hij een eenzijdige belichting geeft, zoals Eichrodt heeft aangetoond.

Na Cullmanns beschouwing over de tijd als opstijgende rechte lijn, tonen Marsh, Boman en Ratschow aan, hoe dit chronologisch tijdsbegrip ontoereikend is voor de verklaring van de bijbelse tijdsbeschouwing. Maar volgens Eichrodt is bij deze drie schrijvers „das Verhältnis des Kairos zur chronologischen Zeitfolge nicht geklärt." Hij stelt ter discussie: 1. Naast de gelijktijdigheid van de gemeente van Deuteronomium met de gebeurtenissen van Exodus komt toch ook naar voren, dat wat tóen geleerd werd, nú aan een volgend geslacht wordt doorgegeven, dus: de *chronologische volgorde* van de generaties. 2. De *geslachtsregisters* spelen eveneens een belangrijke rol. 3. Er is nog een in de *toekomst* te verwachten heil. Ook in het O.T. vinden wij al de N.T. gedachte van de οἰκονομία van het heilsmysterie, die de samenhang van het gebeuren in verleden, heden en toekomst als planmatige opbouw ziet. 4. Er is een *tegenstelling* tussen de huidige en vroegere generatie, Jes. 1 : 21, Jer. 2 : 2, Hos. 11 : 1 enz. 5. Belangrijk is ook de uitdrukking „heden", Deut. 5 : 1 enz. [93]. „Wie durch das Entstehen der Himmelslichter Zeit und Geschichte grundlegend bestimmt werden, so bedeutet die Aufhebung ihrer Funktionen die an manchen Stellen zur Aufhebung ihrer Existenz gesteigert zu werden scheint das Aufhören der konstitutiven Zeitform des menschlichen Lebens" [94]. „Ein unreflektiertes Festhalten am Weiterlaufen der Zeitlinie dagegen etwa in Jes. 65 : 20, 22 f., 66 : 23..." [95]. Zoals zovelen gaat ook Eichrodt *niet* uit van de schepping, maar van de verlossing. De aardse „Zeitfolge" is dienstbaar aan

[91]) id., 375—377.
[92]) id., 387.
[93]) W. Eichrodt, Heilserfahrung und Zeitverständnis im A.T., in: Theol. Zeitschr. Basel, 1956, 113—116.
[94]) id., 122 v.
[95]) id., 123, noot 39.

het boven alle chronologische tijd verheven heil en krijgt van hieruit haar betekenis. „Eben weil Gottes Wirken den Unterschied der Zeiten schafft und besondere Stunden vor anderen durch das einzigartige Angebot seiner Gnade auszeichnet, darum bekommt jeder Moment seine unersetzliche Bedeutung als Gelegenheit zur Bereitung oder Verhärtung für die plötzlich erscheinende Heilsgabe." De onomkeerbaarheid van de tijd is onlosmakelijk verbonden met Gods handelen. Wij moeten waakzaam blijven [96]).

De tijd wordt hier beschouwd als tijd van waakzaamheid in het uitzien naar de bijzondere tijd. De bijzondere tijd geeft de algemene tijd zijn zin. De aan de mensen met het oog op de bijzondere uren gegeven tijd kan eenmaal een einde nemen. De invloed van Barth is hier duidelijk te merken. De tijd wordt niet vanuit de schepping gewaardeerd.

Elders schrijft hij: „Wie sehr dieses Geschichtsdenken in den grundlegenden Ereignissen der Mosezeit verwurzelt war, das zeigt die Rolle, die die Rettung aus Aegypten und die Besitznahme des heiligen Landes als eine Art Paradigma der göttlichen Hilfe bei den Geschichtserzählern wie bei den Propheten und Gesetzgebern spielt" [97]). „Durch die Propheten schenkt dann Gott die Erkenntnis, dass diese Geschichte beschränkt ist auf diese Erde und ihre Zeit und die Gewissheit eines endgültigen Abbruchs der Geschichte und ihrer Aufhebung in einem neuen Aeon" [98]).

Ook Schneider wijdt een artikel speciaal aan het christelijk tijdsbegrip. Hij legt er alle nadruk op, dat God ons ontmoet onder zeer concrete levensomstandigheden, op een *bepaalde* plaats en een *bestemde* tijd, — en hij verzet zich daarmee tegen de tijdloosheid-begrippen van de Religionsphilosophie, de mystiek en de mythologie. De evangelische dogmatiek houdt geen bespiegelingen over het *wezen* van ruimte en tijd, „sie verwendet aber Raum- und Zeitvorstellungen als selbstverständliche Gegebenheiten, die für den Umgang Gottes mit den Menschen und der Menschen mit Gott von Belang sind." „Diesseits" en „Jenseits" moeten wij niet filosofisch opvatten als immanentie en transcendentie, fysica en metafysica. Israël hield nooit een bedevaart naar het brandende braambos [99]). „Denn Gott bindet sich *nicht dinghaft* an Räume und Zeiten". Het sacramentele hic et nunc is tegelijk „nunc aeternum" in de zin van Joh. 17 : 3. Wij leven „in der Zeit auf die Ewigkeit hin". „Kairos" geeft ons als nunc aeternum aandeel aan de eeuwigheid. De bijbelse eeuwigheid is „ewiglange Zeit", „die Zeit des unendlichen Lebens Gottes", het eeuwige heden. Met Christus is niet een nieuwe tijd geschapen, maar een met nieuwe inhoud gevulde tijdbeoordeling [100]).

Uit zijn beschouwing blijkt allereerst de invloed van Cullmann. Hij combineert verschillende tegenstrijdigheden. Hij wil geen filosofische begrippen gebruiken, maar wel Luthers van Occam overgenomen theorie over esse diffini-

---

96) id., 123 v.
97) id., Theol. des A.T., I, 10.
98) id., 205.
99) E. E. Schneider, Die Bedeutung der Begriffe Raum, Zeit und Ewigkeit in der christlichen Verkündigung und Lehre, in: Kerygma und Dogma, 1958, 281 v.
100) id., 283—285.

tive en esse repletive. Hij wil geen tijdloosheid, maar wel een nunc aeternum. Hij zegt, dat de bijbelse eeuwigheid eeuwig-lange tijd betekent, maar maakt geen onderscheid tussen Goddelijke en creatuurlijke eeuwigheid. Wij kunnen hier opnieuw constateren, hoe uit dit verzuim alleen maar verwarring kan ontstaan, waarbij men met alle goede bedoelingen met zichzelf in tegenspraak komt. Hij wil accentueren, dat het eeuwige leven geen tijdloosheid betekent, maar hij komt uit bij de conclusie, dat het een eeuwig heden is waarin de tijd is opgeheven.

In 1962 mengt James Barr zich in de discussie met een boek over de bijbelse woorden aangaande de tijd. Hij toont de onhoudbaarheid aan van de indeling van Marsh: chronologische en realistische tijd toegepast op χρόνος en καιρός. Als Ex. 12 : 40 zegt dat de kinderen Israëls 430 jaar in Egypte bleven, gaat het dan om tijd als „duration" of om de inhoud van de tijd? [101]) En: „when we measure and state the time elapsing *between* two events, is this mere duration („chronological time"), or does the reference to the two terminal events qualify it as „realistic time"?" [102]) Hij sluit zich aan bij Eichrodts kritiek op Marsh's onderschatting van de betekenis van de chronologie in de Bijbel [103]). Hij verwerpt Cullmanns onderscheiding tussen καιρός en αἰών als tussen „moment" en „periode" [104]). De „concept method" houdt z.i. geen rekening met de verschillende betekenissen, die dergelijke woorden in de Bijbel kunnen hebben. Bijv.: Delling wijst er wel op, dat καιρός vaak *niet* „een kritisch moment" betekent, maar vanwege zijn „kairos concept" geeft hij geen belangrijke plaats aan de betekenis „periode". „The giving of real attention to this „naïve" usage would only obscure the depths of biblical thought about time" [105]). Hij verwerpt de „logica" van Cullmann, dat het gebruik van het meervoud αἰῶνες de continuïteit van de tijd zou bewijzen [106]). Hij wijst erop dat ook Plato αἰών gebruikt in de betekenis van tijdloze eeuwigheid èn van een bepaalde tijdelijke periode. „If the existence of this duality of usage in the New Testament proves that eternity is unlimited time, and not something other than time, then the same can be proved for Plato. But in fact Plato himself explicitly says that temporal movement is absent from that which he called αἰών in the Timaeus" [107]). Eén van Cullmanns belangrijkste argumenten is hiermee vervallen. Genesis 1 suggereert volgens Barr, dat de tijd begon bij de schepping. Over het einde van de tijd zegt hij: „It is difficult to say absolutely that the late passage Slav. En. 65 is on entirely non-biblical and non-Jewish ground in expecting that time would end" [108]). Het εἰς τὸν αἰῶνα kan zowel op de eeuwigheid als op de tijd slaan [109]). Steeds weer wijst Barr op het feit: „The vocabulary of a language is not a structure or a system in the way

---

101) J. Barr, Biblical Words for Time, 1962, 24.
102) id., 25.
103) id., 27.
104) id., 47 vv.
105) id., 57.
106) id., 64 vv.
107) id., 72.
108) id., 75 v.
109) id., 77.

in which for example the grammar or the phonology is"[110]). Hij wil een strikt linguistische methode. Op de achtergrond daarvan kunnen wij hier niet ingaan[111]), maar zijn waarschuwingen tegen de methoden van bijv. Marsh en Cullmann zijn in elk geval waardevol. Hij noemt de „concept method": „a method of de-syntacticization of the words", en vergelijkt Cullmanns „αἰών concept" met een eventueel Frans „*temps* concept" dat zowel „tijd" als „weer" zou moeten insluiten[112]). „The words for a subject like time do not form a structure from which can be read off the essential structure of thought about time within the members of a linguistic group"[113]). In verband met de gewoonte om het Griekse en het Hebreeuwse tijdsbegrip tegenover elkaar te stellen, werpt hij de moeilijkheid op: „Some of the problems and contradictions arise from the attempt to compare *formulated* Greek opinions about time, stated and discussed at length by Plato or Aristotle, with Hebrew views which can at the most be called implicit and unformulated"[114]).

Men vraagt zich af, of Barr nog wel *iets* uit het Bijbels woordgebruik durft afleiden. Maar hij wil de mogelijkheid openlaten dat bijv. de betekenis van Genesis 1 een bijbels startpunt wordt voor de opvatting dat de eeuwigheid iets anders moet zijn dan de (immers geschâpen) tijd[115]). Zijn methode brengt mee, dat hij het woord αἰώνιος niet steeds dezelfde betekenis toekent. „Thus surely no one will suppose that because the same word αἰώνιος is used of the Jerusalem temple gates in πύλαι αἰώνιοι (Ps. 23 (24) : 7) and of the Christian God in Rom. 16. 26, therefore nothing different is intended in the relation of the gates to time of God to time?" Dit „surely no one..." is optimistisch; vaak heeft men uit het gebruik van hetzelfde *woord* afgeleid dat het om dezelfde zaak zou gaan. Dat men het eeuwige leven meestal als een boventijdelijk leven ziet, hangt grotendeels samen met het feit dat voor de eeuwigheid van God en voor de creatuurlijke eeuwigheid hetzelfde woord wordt gebruikt. Het boek van Barr kan ons leren, dat dit feit geen grond kan vormen voor de genoemde opvatting. „A valid biblical theology can be built only upon the *statements* of the Bible, and not on the *words* of the Bible"[116]). Hij ziet in Marsh's onderscheiding tussen chronologische en realistische tijd de invloed van Bergson en in Cullmanns eeuwigheidsvisie verwantschap met Aristoteles[117]). Vanuit filosofische vóóronderstellingen lezen zij de uit het verband gehaalde bijbelse woorden aangaande de tijd.

Het is hoopvol dat de discussie over de christelijke visie op tijd en eeuwig-

---

110) id., 109.
111) Zie in verband daarmee: H. M. Kuitert, De mensvormigheid Gods, 1962, stelling 12: „De aanwezigheid van waardevolle elementen in zijn beschouwingen neemt niet weg, dat in Barrs kritiek op de vooronderstellingen van Kittels theologisch woordenboek de taal te zeer van zijn funktie geabstraheerd en tot systeem van significa versmald wordt (vs. James Barr The semantics of biblical language Oxford 1961).
112) Barr, a.w., 110.
113) id., 116.
114) id., 144.
115) id., 146.
116) id., 147.
117) id., 151.

heid nu in dit stadium gekomen is: Barrs waarschuwingen zullen hun uitwerking niet missen.

4. Enkele eschatologische studies

Wij noemen nu enkele geschriften of hoofdstukken of artikelen, die rechtstreeks of zijdelings de eschatologie betreffen.

Van de vrijzinnig-protestantse studies kiezen wij o.a. de dissertatie van Faber uit 1933. De geschiedenis omschrijft hij als „het geheel van daden en lotgevallen der mensheid in haar gang van verleden naar toekomst" [1]). Tot het *wezen* van de geschiedenis behoort dus dat zij geschiedt in de *tijd*. De tijd is de duur, waarin de dingen na elkaar of gelijktijdig zijn (c.q. ons verschijnen) en hun vaste plaats hebben; de tijd is ons slechts bekend als heden, verleden en toekomst [2]). Als de tijd en de geschiedenis te samen behoren, dan moeten ook hun beider einddoelen innerlijk verbonden zijn. Het doel van de geschiedenis noemt Faber het hoogste Goed, de volmaakte kultuur. Waar het volmaakte is, is z.i. geen verandering meer; daar is — hier stoten wij op de tijd — ook geen „na elkaar zijn" van de dingen meer. De tijd is daar geworden tot duur zonder verandering. Dat is niet anders dan de eeuwigheid. Alleen kan de duur der eeuwigheid niet beleefd worden, omdat „duur" altijd iets is, wat een begin en een einde moet hebben om beleefd te kunnen worden. De eeuwigheid is het doel van de tijd. Ook heden, verleden en toekomst verdwijnen, want deze wortelen in het kenmerk van het na elkaar [3]). Hij spreekt wel over „eeuwige tijd" [4]), maar dat is bij hem een even onmogelijk begrip als zijn „duur zonder verandering". Het einddoel der geschiedenis is z.i. de volheid der „persoonlijkheden", d.i. een volheid in God, d.i. het Koninkrijk Gods [5]). Hij wil een humanistisch christendom dat christocentrisch kan zijn zonder van Jezus Christus te spreken [6]).

In diezelfde tijd schrijft Buri een dissertatie, waarin de eschatologie meer rechtstreeks aan de orde wordt gesteld. Hij schrijft eerst over de traditionele behandeling van de eschatologie als sluitstuk van het dogmatisch systeem, dan over de ontdekking van het eschatologisch bepaald zijn van de N.T. gedachtenwereld door het historisch onderzoek en daarna over de nieuwere theologie. „Natürlich weiss das N.T. um ein Gerichtetsein jedes Augenblickes auf und durch die Ewigkeit... Der Irrtum liegt für die gegenwärtige Theologie nur darin, dass sie meint, damit die Naherwartung des Endes, wie sie im N.T. herrscht, zum adäquaten Ausdruck gebracht zu haben. Diese Infragestellung des Jetzt und Hier ist für das N.T. nur eine Folge der Naherwartung des Endes" [7]). De overhangende wand zal instorten,

[1]) Faber, a.w., 43.
[2]) id., 67.
[3]) id., 69, cf. 105.
[4]) id., 149.
[5]) id., 108.
[6]) cf. id., 161.
[7]) F. Buri, Die Bedeutung der nt. Eschatologie für die neuere protest. Theologie, 1934, 48.

— een gebeurtenis in de tijd! „Was für das N.T. ein Ereignis eines ganz bestimmt fixierbaren einmaligen Augenblicks ist, wird in der modernen Eschatologie zum allgemeinen Charakteristikum aller Zeit" [8]). „In ihrer *Ent-eschatologisierung* liegt das gemeinsame Merkmal der eschat. Konstruktionen der neueren protestantischen Theologie" [9]). Hij definieert het wezen van de N.T. eschatologie als „endgeschichtliche Naherwartung auf Grund der als bereits im Gang befindlich angenommenen Aeonenwende." Met het uitblijven der parousie heeft de N.T. eschatologie haar „tragenden Grund" verloren [10]). De nieuwe theologie doet ten onrechte alsof de N.T. eschatologische uitspraken symbolisch, poëtisch, inadaequaat zijn [11]). Volgens het N.T. is het zo: „Trotz des exklusiven Verhältnisses, in welchem alter und neuer Aeon zu einander stehen, sind doch beide Grössen im Moment der Aeonenwende geschichtlich fassbar gegenwärtig. Als geschichtliche Wirklichkeit, wenn auch von übernatürlichem Character, ist der neue Aeon schon konstatierbar" [12]). „Weil für sie (de N.T. eschatologie) das Problem des Übergangs der Zeit in die Ewigkeit durch den in ihrer gegenwärtigen Wirklichkeit sich ereignenden Vollzug dieses Übergangs gelöst ist, besteht für sie dieses Problem gar nicht" [13]). De moderne theologie zet de individuele, maar het N.T. de universele eschatologie voorop [14]). „Die dialektische Wirklichkeitsbestimmung entspricht — vielleicht besser als sie will! — der Wirklichkeit des nichteingetretenen Endes (vanwege de permanente krisis van tijd en eeuwigheid!) Das ist ihr Vorzug gegenüber den andern eschatologischen Konstruktionen. Ihr Nachteil aber zeigt sich gegenüber der Wirklichkeit, mit welcher das N.T. rechnet", een werkelijkheid, die geheel door het verdwijnen van de oude aeon beheerst wordt en door de doorbraak van de nieuwe. „In dieser Beziehung ist das N.T. im höchsten Grade undialektisch. Seine Dialektik entstreckt sich nur auf die nach seiner Erwartung des nahen Endes kurze Zeitepoche des Durchbruchs des neuen Aeons. Für Jesus, für Paulus, für die erste Jüngergeneration besteht wohl eine Lage „zwischen den Zeiten". Und darin gibt es eine Dialektik, nämlich die Dialektik des vorhandenen, aber nur erst verhüllt vorhandenen neuen Aeons inmitten des noch zu Recht — oder besser gesagt: zu Unrecht bestehenden alten Aeons. Der Interimscharakter dieser Lage zwischen den Zeiten für das N.T. zeigt sich nicht nur darin, dass es in Bälde die Aufhebung dieser Dialektik, das unverhüllte Inerscheinungtreten der neuen Welt, die Enthüllung des schon Vorhandenen erwartet, sondern vor allem auch darin, dass es schon von undialektischem, unverhülltem Vorhandensein des Heils in der Zeit weiss". [15]). Hij schrijft verder over: „der Wille zur *Lebensvollendung* als der wesentliche Inhalt der Eschatologie" (van *alle* eschatologische constructies) [16]). De eschato-

---

8) id., 49.
9) id., 52.
10) id., 64 v.
11) id., 70.
12) id., 81.
13) id., 83.
14) id., 101.
15) id., 107 v.
16) id., 113 vv.

logie brengt bij de verschillende dogmatici een *oplossing van het conflikt* dat zich in hun systeem voordoet [17]). Toch heeft de eschatologie waarde, nl. voor de *ethiek* [18]). Vervolgens gaat het over: „Die pessimistische Kulturdifferenz der n.t. Eschatologie" en „Die Lähmung der Ethik durch die enteschatologisierte Eschatologie" [19]). En de veelzeggende slotzin luidt als volgt: „Frei von den hemmenden Illusionen der n.t. Eschatologie bringt die von uns geprägte neue Formel von der besonderen Sinnermöglichung des Daseins durch das Stehen in der Ehrfurcht vor dem Schöpfungsgeheimnis das wichtigste Anliegen der n.t. Eschatologie voll und ganz zur Geltung" [20]).

In zijn artikel „Das Problem der ausgebliebenen Parusie" bestrijdt hij Cullmann, Kümmel en Markus Barth, die in „Der Augenzeuge" zegt, dat de parousie al plaats gevonden heeft en dat later „die Entfaltung des Endes" komt. Spottend merkt Buri op: „Wenn das allerdings die „theologische Lösung" des Problems der ausgebliebenen Parusie sein soll, dann braucht man — um in ihrer Sprache zu reden — auf das Ende dieser Theologie auch nicht mehr zu warten, weil es sich schon erfüllt hat, und was von ihr weiterhin noch zu erwarten ist, das kann ebenfalls höchstens noch die Entfaltung dieses Endes sein"(!) [21]).

Berkouwer noemt het terecht „ontdekkend" t.a.v. geheel de nieuwe eschatologie, dat de humanist Buri in 1935 weer terugbuigt naar de grondgedachten van Schweitzer [22]). De kring is gesloten! Als „het enfant terrible in de nieuwe eschatologie" houdt Buri de theologen hun inconsekwesties en hun tactiek voor. Als Bultmann bij zijn ontmythologiseren van het N.T. een kerygmatische rest wil overhouden, toont Buri aan, dat het vasthouden aan het kerygma bij een dergelijke mythologische opvatting van het N.T. onmogelijk is. Zijn nieuwe Stichwort is: Entkerygmatisierung! [23])

Er is voor Buri maar één werkelijkheid: de empirische, „die ewig gegenwärtige Schöpfungswirklichkeit". De afstand tussen Schepper en schepping verdwijnt. En waar geen reële Schepper is, ontbreekt de mogelijkheid om over een herschepping te denken. Daarom moet hij zelf al zijn „eschatologie" tussen aanhalingstekens zetten. Hij kan alleen oproepen tot de poging van de op zichzelf aangewezen mens tot zinsverwezenlijking in een zinloze wereld. Het is geen wonder dat hij contact zoekt met het existentialisme. Het is evenmin een wonder, dat Heering zich afvraagt of de „transcendentie" van Jaspers niet beter Buri's levensbeschouwing weergeeft dan de term „eschatologie" [24]).

Een door Tillich beïnvloede theologische tijdsbeschouwing vinden wij bij H. J. Heering in zijn dissertatie. Hij schrijft vooral over het individuele, onherhaalbare en onherleidbare karakter van de *intensieve* tijd die naar *voren*

---

17) id., 126 vv.
18) id., 135 vv.
19) id., 141 vv.
20) id., 172.
21) id., a.art.
22) Berkouwer, a.art. in Calv. Weekbl., 1937, no. 28.
23) cf. Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, 235.
24) G. J. Heering, a.w., 108.

gericht is en op iets *toe* gaat. Over „Eeuwigheid en eindtijd" schrijft hij met als motto het woord van Tillich: „Das Ende ist der Ausdruck für das Wesensverhältnis von Zeit und Ewigkeit". De eeuwigheid laat de tijd niet met rust, terwijl toch de tijd alleen in de eeuwigheid — en niet in zichzelf — rust kan vinden. De heilsgeschiedenis is de dramatische ontvouwing van de eeuwigheid, of de eeuwigheid is de samenvatting van de heilsgeschiedenis [25]). Als het Hoogste Goed met zijn eeuwigheid de tijd omvat, dan moet de tijd, met zijn verlies, eens in de eeuwigheid opgaan [26]). Het „trans mundum" sluit het „post mundum" in zich, waarbij dit „post" echter nooit onafhankelijk wordt. Iedere „axiologische eschatologie" (die dan ook zonder meer geen eschatologie heten mag) bergt een teleologisch moment in zich [27]). De toekomst is een tijdsbegrip waarin het normatieve een beslissende rol speelt. De vooruitgang, waar deze plaats vindt, bezit eeuwigheidswaarde. „Doch daaroverheen mag het geloof uitzien naar een eindtijd, een *eschatologische vervulling,* waarin vrijheid en bestemming samenvallen en waarin het verlies is opgeheven . . ." [28]). Samenvattend spreekt hij over „een eschatologisch vertrouwen in de kultuur". Hij verwaarloost de gedachte, dat de tijd goed geschapen is, en het is geen wonder, dat juist hij het neo-calvinisme, met name de wijsbegeerte der wetsidee, verwijt, dat aan de scheppings- en onderhoudingsgedachte te overwegende betekenis wordt toegekend, met verwaarlozing van die van bekering en vernieuwing [29]).

In 1938 verschijnt de studie van De Bondt over de O.T. leer aangaande het leven na dit leven. „Leven" betekent in het O.T.: geluk [30]). „Wel heeft eeuwig in het O.T. meest kwantitatieve betekenis en staat het tegenover „kortdurend". Maar in de eenige plaats waar עוֹלָם met חַיִּים verbonden wordt, Dan. 12 : 2, is dit „eeuwige leven" ook kwalitatief anders dan het aardsche" [31]). Hij bespreekt het onderscheid tussen het geloof, dat de doden zullen opstaan tot nieuw leven èn de mythologische voorstelling van het stervend en weer opbloeiend leven in de natuur [32]). Hij bespreekt vervolgens allerlei O.T. uitspraken over het eeuwige leven, zoals Ps. 16, Ps. 73 : 24, Dan. 12 : 2. Hij wijst op de sterke tegenstelling tussen leven en dood in het O.T. [33]).

In 1940 verschijnt een artikel van Van Oyen over de eschatologie. Na een overzicht over de eschatologie in de theologie van de laatste tijd (o.a. Heim, Althaus, Barth) merkt Van Oyen op: „Alleen wanneer de eschatologie in haar trinitarisch karakter verstaan wordt, krijgt zij de plaats die haar rechtens toekomt." Het Koninkrijk is een genadegave die in Christus reeds volkomen

---

[25]) H. J. Heering, De religieuze toekomstverwachting, in het bijzonder in de Amerikaanse theologie, 1937, 163 v.
[26]) id., 187.
[27]) id., 194.
[28]) id., 212 v.
[29]) id., stelling X.
[30]) A. de Bondt, Wat leert het O.T. aangaande het leven na dit leven? 1938, 7.
[31]) id., 13.
[32]) id., 153.
[33]) id., 221.

in vervulling is gegaan [34]). Maar men mag niet anticiperen op het regnum gloriae in een theologia per speciem. De openbaring van Johannes verschilt wezenlijk met alle andere apokalypsen, omdat ze christocentrisch is [35]).

Stauffer constateert dat de huidige theologie de tijd, meer of minder vrij naar Kant, nog steeds als een menselijke „Anschauungsform" beschouwt, terwijl het N.T. de tijd verstaat als vorm van het Goddelijk handelen [36]). Het Rijk *is* met Christus gekomen, blijkens Zijn aanval op de demonen [37]).

Elert legt er de nadruk op dat de individuele en universele hoop onscheidbaar zijn, juist omdat het eeuwige leven nu al aanbreekt. De christen „steht selbst bereits mitten im Anbruch der letzten Dinge. Der Anbruch aber trägt universalen Charakter. Die Auferstehungshoffnung stellt ihn hinein in das Wir, dessen „Erstling" Christus ist. Der Anbruch, in den er steht, ist Anbruch des Reiches, aus dem er auch nicht durch persönliches Hoffen ausbrechen kann, ohne den Zusammenhang mit dem Haupt des Reiches zu verlieren". Tegenwoordig noemt men alles „eschatologisch", maar vaak met een verkeerde bedoeling: Christus' werk en persoon worden „eschatologisch" genoemd om het *historisch* karakter van Christus' werk en persoon te verbergen. De ernst van de forensische rechtvaardiging ontwijkt men door de formule van het „eschatologisch" karakter der rechtvaardiging [38]). De belofte van het eeuwige leven is „*der* eschatologische Verheissung, die alle Teile des apostolischen Zeugnisses trotz mancher Betonungsunterschiede verbindet." Deze belofte gebruikt de voorstelling die wij van ons eigen aardse bestaan hebben; wij leven en weten dus wat leven betekent. „In dieser Vorstellung ist sein (van de mens) gesamter Vorrat an Erfahrungen gesammelt" [39]). Wij kennen geen tijd an sich, alleen de door ons beleefde tijd, die gericht is op de dood. Als het eeuwige leven onsterfelijk is, is het dus een diametrale tegenstelling tot onze beleefde tijd. „Ist es uns aber in der Zeit präsent, so ist es entweder deren Aufhebung, d.h. es nimmt *unserer* Zeit die Richtung auf den Tod, Oder es füllt unsere Zeit aus, d.h. es wird wie die Zeit selbst erlebt," maar dan is het sterfelijk en dat kan niet. Toch is het eerstgenoemde óók onmogelijk. Het dilemma is niet juist gesteld. De fout is „dass wir soeben, wie es üblich ist, Zeit und Ewigkeit als leere Kategorien aufeinander bezogen haben". Wij kunnen de categorie der eeuwigheid geen ervaringsinhoud geven, maar het behoeft toch niet louter een begrip te blijven. „Sie hört sofort auf, nur dieses zu sein, sobald wir auch sie von Gott her verstehen. Denn dann kann sie nur bestimmt werden als die Zeit Gottes," — een antropomorfisme, dat aanknoopt aan de aardse voorstelling, dat alle leven tijd kent. De tijd van God is heel anders dan de onze. Zoals onze tijd met ons aardse leven identiek is, zo Gods tijd met Zijn leven.

„Sterbliches Leben ist auf den Tod gerichtete Zeit. Unsterbliches Leben ist

---

34) H. v. Oyen, Eschatologie in de theologie van onzen tijd, in: Onder eigen Vaandel, 1940, 206, cf. 211.
35) id., 209.
36) Stauffer, Die Theologie des N.T., 1941, 59.
37) id., 103v.
38) W. Elert, Der christliche Glaube, [2]1941, 616.
39) id., 624.

das Gegenteil. Es ist Zeit, aber nicht gerichtete Zeit." Wij zeggen „eeuwigheid" om te laten uitkomen, dat wij niet van ons tijdsbegrip uitgaan. Wij zeggen „tijd Gods" om ons juist daardoor de andersoortigheid duidelijk te maken. „Analogie und Andersartigkeit bringen wir zum Ausdruck, wenn wir Ewigkeit als Zeit Gottes verstehen." Theologisch gezien is de verhouding tijd—eeuwigheid dus gelijk aan de verhouding ons leven—Gods leven of wij—God. „Präsenz des ewigen Lebens besagt demnach unter allen Umständen mehr als Präsenz des „Ewigen in der Zeit"... Ihre Präsenz ist notwendig Präsenz Gottes selbst" [40]). Het leven in vrijheid en liefde is eeuwig leven, omdat het het leven van Christus is. Het is *ons* leven, omdat wij subject van de vrijheid en de liefde zijn. En het is toch tegelijk het leven van Hem Die daarin over ons Heer is. Maar — de verlossing geeft ons niet een character indelebilis. De nieuwe mens bestaat slechts in de strijd tegen de oude. Dus: ons eeuwig leven is begrensd; dit schijnt een paradox vanwege de valse stelling dat eeuwigheid oneindige „Ausweitung" van onze tijd is. Maar de eeuwigheid is als tijd Gods het tegendeel van onze tijd. Wat *blijft* is Gods oordeel over ons; onze namen staan in Zijn boek: dat is de presentie van het eeuwige leven van Gods kant gezien [41]). Elders zegt hij over de vraag „Apokatastasis? Ewiges Todsein statt ewigen Sterbens?": „Wer so fragt, denkt die Ewigkeit als verlängerte Zeit. Die Zeit aber hat ein Ende" [42]). Terecht constateert Bremmer dat moderne eschatologische spanningen het spreken van de Bijbel over de continuïteit van het menselijk bestaan bij Elert hebben verduisterd [43]).

Werner bestrijdt Holmström, Gloege, Kümmel, Wendland e.a. Hij zegt bijvoorbeeld: „Bei K.L. Schmidt, Th. Wört. Kittel '33, I, 591, endet es in dem widerspruchsvollen Kompromiss, die nur in Jesus vergegenwärtigte Gottesherrschaft sei und bleibe für den Christen „Zukunft, deren er harrt"." Dergelijke tegenstrijdigheden voeren z.i. bij verschillende auteurs „zur grundsätzlichen Vergleichgültigung aller zeitlichen Unterscheidungen im Reichsbegriff überhaupt. Es wird sinnlos, eine Gegenwart und eine Zukunft des Reiches zu unterscheiden..." Omdat men daarmee een uitschakelen van het chronologische bedoelt, verzet hij zich tegen de uitspraak dat het eeuwige leven reeds nu begint [44]). Pas Paulus zegt, dat met de dood en de opstanding van Christus de wending der aeonen begonnen is. Jezus weet daar niets van [45]). „Die Konstruktion der konsequenten Eschatologie ist geschichtswissenschaftlich in Wahrheit derart glänzend ausgewiesen und gerechtfertigt, dass sie als die endgültige geschichtliche Lösung des Problems des historischen Jesus und des Urchristentums anerkannt werden muss" [46]). Hierna tekent hij hoe het Enteschatologisierungsprozess al vroeg in de kerkgeschiedenis begint, bijv. in het

---

[40]) id., 626—628.
[41]) id., 630 v.
[42]) id., Morphologie des Luthertums, [2]1952, 454.
[43]) Bremmer, a.art., 93.
[44]) M. Werner, Die Entschtehung des chr. Dogmas, 1941, 48 v.
[45]) id., 52, cf., 76, 667 v.
[46]) id., 77.

gebed om een stil en gerust leven [47]). A. Th. van Leeuwen acht het terecht opvallend dat Werner Dodd niet noemt [48]).

Allerlei resultaten van Werners onderzoek moeten wij beamen: dat er inderdaad een ont-eschatologiseringsproces in alle eeuwen gaande is, dat hellenistische speculatieve elementen in de theologie binnendrongen, dat het kosmisch karakter van het Rijk en het profetisch karakter van het christendom telkens op de achtergrond raakt. Maar Werner werkt zelf óók mee aan de ont-eschatologisering, als hij ons dezelfde ontgoocheling als Schweitzer doet beleven aan het eind van zijn studie: hij gelooft zelf niet aan het „laat-Joods-apocalyptisch bepaalde eschatologische dogma", en met de niet-vervulling van de „Naherwartung" geeft hij de gehele verwachting prijs, zonder te verklaren waarom bijv. Cyprianus nog in de derde eeuw „energisch die Naherwartung vertritt" [49]), en hoe Paulus van een verlossing kan spreken die niet voltooid en niet uiterlijk zichtbaar maar toch tenvolle reëel is en behorend tot de nieuwe aeon [50]). Wij moeten Werner niet bestrijden met het argument van Heering, dat de kerk niet van begin tot eind gefaald kan hebben, maar met een beroep op de Bijbel waaraan de leiding van de Geest door de eeuwen heen verbonden is. Nog minder moeten wij Werner bestrijden met een ander argument van Heering: „Hoe men echter zonder een element van Griekse metafysica (Plato!) een christelijke theologie wil opbouwen, die ons denken bevredigt, is ons niet duidelijk" [51]). Wel kunnen wij met Heering stellen, dat Werner nalaat om de samenhorigheid van het laatjoods-apocalyptisch dogma en Jezus' „Godsopvatting" aan te tonen [52]), al bedoelen wij daarmee iets anders dan Heering.

In 1942 verschijnt de dissertatie van Matter, die nieuwere opvattingen omtrent het Rijk Gods behandelt. „Het Koninkrijk is nabij gekomen" wil hij niet in tijdelijke, maar in ruimtelijke zin opvatten: het is van de hemel neergedaald en op deze wijze genaderd, bij de mensen gekomen [53]). ἐγγίζειν heeft zowel tijdelijke als ruimtelijke, maar φθάνειν vooral ruimtelijke zin; dus *beide* woorden kunnen ruimtelijk verstaan worden [54]). Grosheide wil bij Matth. 3 : 2 bij ἤγγικεν zowel aan tijd als aan ruimte denken [55]); inderdaad is er geen reden om hier het tijdelijke uit te schakelen. Matter wijst er terecht op, dat het „tegenwoordig" karakter van het Koninkrijk o.m. blijkt uit het merkwaardige verschijnsel dat in Jezus' prediking het woord βασιλεία frequent voorkomt, terwijl het contemporaine Jodendom hier stereotiep spreekt van de αἰών μέλλων [56]).

---

47) id., 112.
48) A. Th. v. Leeuwen, a.art., 66.
49) id., 109.
50) id., 76.
51) G. J. Heering, a.w., 102.
52) id., 100.
53) H. M. Matter, Nieuwere opvattingen omtrent het Koninkrijk Gods in Jezus' prediking naar de synoptici, 1942, 176.
54) id., 31, 180.
55) Grosheide, Commentaar Mattheus, 40, noot 3.
56) Matter, a.w., 181.

Walter Nigg verwijt de huidige eschatologiebehandeling, dat deze het inspirerend karakter van de eschatologische verwachting eerder verbergt dan vertoont. Het christelijk leven is niet vol te houden zonder de hartstocht van de verwachting, dat het *spoedig* komt. Met warme symbpathie beschrijft hij sectarische stromingen zoals van de Montanisten en de Wederdopers. Maar het wordt niet geheel duidelijk wat hij zèlf in de toekomst verwacht. Hij spreekt van de „mythe van het Godsrijk", of nog liever van de „mythe van het eeuwige rijk". „Der Reichsmythos ist tiefer als alle Realisierungsversuche" [57]), maar over een uiteindelijke realisatie en over Hem Die deze realisatie brengt, wordt niet gesproken. Daarom is dit bewogen boek juist vanwege die bewogenheid een gevaarlijk boek. Zijn meeslepende stijl kan ons doen vergeten, hoe hij de waarheidsvraag ontwijkt. Hij is een kunstenaar, die de *gloed waarmee* iets geloofd wordt stelt bóven de *inhoud van wat* er geloofd wordt. Hij kiest evenals Greshoff „boven steriele aestheten" „den man die barst-an-bonkies zegt".

Nikolainen bespreekt het opstandingsgeloof in Egypte, Perzië, in het semitisch en hellenistisch syncretisme, in het O.T., het latere Jodendom en het N.T. Hij meent, dat volgens het O.T. de gehele mens het nieuwe leven intreedt en dat de ziel sterft [58]). Het O.T. geloof aan de individuele opstanding en die van het volk komen samen in de persoon van de Messias [59]). In het N.T. deel zegt hij: „Nachdem diese gegenwärtige Zeit abgelaufen ist, kommt eine neue Welt und Zeit" [60]). „Durch den Geist erstreckt sich (volgens Paulus) das Leben der künftigen Welt in den Bereich dieser Zeitlichkeit" [61]). Zijn conclusie is, dat het opstandingsgeloof van het O.T., Jezus, de oergemeente en Paulus een tamelijk gesloten geheel vormt tegenover de hellenistische en laatjoodse eschatologie [62]).

Schick bestrijdt de gewoonte om de tussentoestand-teksten te elimineren teneinde een *gesloten* geheel te krijgen van de opstanding-teksten en zegt terecht: „. . . diese Geschlossenheit geht auf Kosten der Autorität der Schrift" [63]). Men meent ten onrechte dat in de vroegere visie op de tussentoestand de dood niet serieus genomen zou worden. Schick gaat in het verdedigen van de tussentoestand wel erg ver, als hij beweert dat de geschiedenis van de rijke man en de arme Lazarus geen gelijkenis is [64]). Hij beschrijft de tussentoestand als een *bewust* leven van de ziel, „ontkleed", in verbondenheid met de strijdende kerk (Hebr. 12). Dodenbezwering wordt wel verboden, maar niet voor onmogelijk verklaard [65]). Wij moeten oppassen „die katholische Fegfeuerlehre in allzu grober polemischer Verzerrung zu sehen." Achter die leer

---

[57]) W. Nigg, Das ewige Reich, Geschichte einer Sehnsucht und einer Enttäuschung, 1944, 267.
[58]) A. T. Nikolainen, Der Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt, 1944, I, 133 v.
[59]) id., 142.
[60]) id., II (1946), 23.
[61]) id., II, 163.
[62]) id., II, 248.
[63]) E. Schick, Vom Zustand nach dem Tode, ^{2}1944, 15.
[64]) id., 16 v.
[65]) id., 18—23.

ligt wellicht een waarheid: 2 Cor. 3 : 18. Hij verwijst hierbij naar de uitspraak van Oetinger: „Auch wenn wir daheim sein werden bei dem Herrn, gibt es viele Grade, dass, der es angefangen, es auch vollende auf den Tag Jesu Christi. Jesus führt uns mit seinem Stecken und Stab von Station zu Station, weil ja sein hohepriesterliches Geschäft ist, den Himmel in allen Gegenden einzunehmen. Der Zustand nach dem Tod scheint eine Bereitung zu höheren Kräften zu sein, bis er in dem unbeweglichen Stand der Auferstehung übergeht" [66]). Er is in de hemel een wonderlijke eenheid van rusten en werken, zoals er bij de engelen eenheid is tussen het staan voor God en het heengaan in de dienst aan de mensen. Zoals Mozes en Elia naar de berg der verheerlijking werden gezonden worden misschien wel vaker de gestorvenen gebruikt voor Gods werk op aarde [67]).

Typerend voor Schicks door Blumhardt beïnvloede visie is het lied van Blumhardts vriend Albert Knapp over het bidden voor de doden:

„. . . dass der ew'ge Mittler
unvollendet etwas noch erfände,
und der Gnadenzeit das übertrüge,
was die Ewigkeit nicht mehr gewähret?
Dass es dort im Schauen gelten sollte,
was ich hier im Glauben flehen wollte?" [68])

Het merkwaardige is, dat hier in zekere zin de tijd „sterker" is dan de eeuwigheid. Dat is wel een zeer grote uitzondering tussen alle eschatologische beschouwingen. Eschatologische beschouwingen zijn meestal strijdschriften tegen de tijd. Maar hier kan de mens-in-de-tijd de eeuwigheid bijstaan. Overigens wordt in dit lied toch ook weer aan de continuïteit van de tijd tekort gedaan, meer dan in Schicks beschouwingen over het werken en zich-ontwikkelen in de tussentoestand. Bovendien: de erkenning dat de tussentoestand geen tijdloze rust betekent, heeft weinig waarde als alles uitloopt in „de onbeweeglijke stand van de opstanding", — een onmogelijke uitdrukking, alleen al vanwege de combinatie van „stand" en „ópstanding", een uitdrukking, die doet denken aan doden die levend worden en onmiddellijk weer dood gaan: een kerkhof vol beweging dat meteen weer verstart tot een wassen-beelden-museum, — alsof Christus bij zijn wederkomst twee bevelen vlak achter elkaar zou uitspreken: „Sta op!" — „Op de plaats rust!" Hoeveel eschatologieën komen daar eigenlijk op neer? Als Schick deze uitdrukking van Oetinger niet bestrijdt, blijkt daaruit voldoende dat zijn verdediging van een niet-tijdloze tussentoestand niet uit de juiste waardering van de tijd voortkomt.

P. H. Menoud stelt de opstanding van de persoon als realistische eschatologie van de christelijke hoop tegenover de idealistische eschatologie van de Griekse onsterfelijkheidsleer en de materialistische eschatologie van het Jodendom [69]).

---

[66]) id., 24 v.
[67]) id., 35 v. Voorbeelden daarvan in: Martensen-Larsen, Vom Tode und von den Toten.
[68]) id., 43.
[69]) P. H. Menoud, Le sort des trépassés d'après le N.T., 1945.

Kümmel neemt stelling tegenover Werner èn tegenover Dodd. Hij wil de laatste dingen niet herleiden tot een tijdloos gebeuren. Zonder de tijd is er geen sprake van toekomst, en zonder toekomst niet van werkelijk-laatste dingen. Kümmel bestrijdt Otto's voorstelling van een langzaam groeiend Godsrijk. Jezus verwacht het eschaton als „nabij", maar niet als àl te nabij: dé dag is toekomstig, het gericht is toekomstig, en Hij bidt: „Uw Koninkrijk kome." „Mit der Enderwartung Jesu ist also wesensmässig eine eschatologische Bewertung der Gegenwart verbunden" [70]). Jezus rekent met een langere of kortere periode tussen opstanding en parousie [71]), al zegt Hij dat de oude aeon met Zijn optreden ten einde is (satan valt als een bliksem uit de hemel, de demonen worden verslagen, wet en profeten zijn ten einde) [72]). Jezus zegt tegenstrijdigheden (deze generatie zal het komen van het Rijk beleven, èn: niemand kent de ure) maar heeft niet de apocalyptische interesse voor de datum [73]); Hij zegt „nabij" om te laten voelen, dat het actueel is; Hij spreekt over de toekomst om te laten blijken, dat het wezen van Gods heilswerk „geschichtlich" is. Daardoor krijgen wij „nicht ein Hoffen auf eine blosse Zukunft, sondern ein Hoffen aus der Gewissheit des erfahrenen und gegenwärtigen Heilshandeln Gottes". De zin van Jezus' eschatologische verkondiging is *niet* de openbaring van apocalyptische geheimenissen, ook niet „der Sinngebung der Gegenwart von einer ewigen Gotteswirklichkeit her", maar de proclamatie dat in Jezus de heerschappij van God begonnen is en zich voleinden zal. Daarom zijn belofte en vervulling bij Hem onscheidbaar verbonden [74]). Werner verwijt Kümmel dat hij met apocalyptische uitspraken van Jezus wil bewijzen, dat Deze tegenover de apocalyptiek staat [75]) Ook Buri bestrijdt Kümmel [76]). Barth verwijt Kümmel, dat deze de opstanding bijna niet noemt [77]).

Typerend voor vrijzinnig denken is deze passage uit Trouws dissertatie van 1946: „Belangrijker dan de eeuwige voortzetting van dit bestaan is de eeuwigheidswaarde ervan. Deze is mogelijk hier en nu in dit aardse bestaan. Zoals ook het Johannes-evangelie het uitdrukt in de woorden: „Dit is het eeuwige leven, dat zij U kennen, den enig waarachtigen God en Jezus Christus, dien Gij gezonden hebt." God kennen is voor den mens mogelijk in dit tijdelijke bestaan. Het is waarde hebben voor de eeuwige zelfopenbaring van de heilige achtergrond van deze schepping, m.a.w. maken, dat deze zelfopenbaring in ons leven voortgang kan hebben" [78]). Het eeuwige leven is hier dus: máken. Joh. 17 : 3 is losgemaakt van Joh. 17 : 2, dat eindigt met: schénken, van Christuswege. Wij moeten volgens Trouw nu eenmaal wel altijd in tijdvormen spreken en dat, wat los is van de tijd, in de tijd voorstellen, maar „bij dieper bezinning" zal men tot het inzicht komen, dat het in de eschatologie „niet gaat

70) Kümmel, a.w., 25.
71) id., 44.
72) id., 63 vv.
73) id., 91 v.
74) id., 93—96.
75) Werner, a.w., 42.
76) Buri a.art.
77) Barth, K.D., III, 2, 532.
78) A. Trouw, Het Katastrofale, 1946, 118.

om een in de tijd verlopend proces waarbij het ene volgt op het andere." Eschatologie is „opheffing der geschiedenis, hier en nu". „Vanuit deze boventijdelijke beleving kan men eerst recht God dienen in de tijd en in deze geschiedenis" [79]).

In hetzelfde jaar verschijnt het proefschrift van Masselink. Deze gaat ervan uit, dat de synthese tussen het eindtijdelijk en boventijdelijk standpunt is gegeven in de Schrift [80]). Over Barth c.s. concludeert hij: „De wijsgerige grondconceptie van het platonisch-idealistisch dualisme — de zinloze stroom des tijds, en daarboven de starre, verheven, onveranderlijke eeuwigheid — heeft de bijbelse onderscheiding van de αἰων οὗτος en de αἰων μελλων vervangen" [81]). Over de ontslapen gelovigen zegt hij: „Ook al heeft God ons van die (horizontale) lijnen (waarlangs God zijn heilsraad vervult) post mortem en vóór de parousie maar weinig geopenbaard, ze behoren toch in de *tijd* der *geschiedenis*" [82]). Maar over Rom. 6 : 22 (τὸ δέ τέλος ζωὴν αἰώνιον) zegt hij, dat Paulus hier beide constateert: dat het „einddoel" er wel is, maar toch eerst geheel openbaar wordt, wanneer de „tijdelijkheid" is voorbijgegaan. „Het O.T. blijft met olam haba-olam hazêh *binnen de tijdshorizont,* maar het N.T. met αἰων οὗτος — αἰων μέλλων *kent ook de eeuwigheid,* die met Christus al in de tijd is ingebroken" [83]). De tijd is de Unvollendete, want zegen en vloek kunnen hun consummatio in de tijd niet bereiken [84]). Later schrijft hij in een artikel: „We moeten van alle platoniserende minachting van de tijd, van de schepping en van de geschiedenis af ... De eeuwigheid breekt niet alleen de tijd af, maar brengt die ook door het oordeel heen tot de rust Gods, naar Hebr. 4" [85]). Zijn bestrijding van het diskwalificeren van de tijd bij vele theologen is waardevol, maar in zijn eigen beschouwing over de tijd als de Unvollendete en over de afbraak van de tijd in het gericht komt nog te weinig tot uitdrukking, dat de tijd een goede scheppingsgave is voor de mens die zijn natuur nooit verliest.

In 1947 schrijft Zellweger over de vraag, wat wij van het eeuwige leven weten. Veel meer dan men vermoedt twijfelen z.i. serieuze christenen aan het eeuwige leven [86]). De eeuwigheidszekerheid van het N.T. is volledig persoonlijk bepaald: Christus [87]). Het nabij-zijn van het Rijk is niet in de eerste plaats tijdelijk te verstaan [88]). De uitspraken van de Bijbel over de eeuwigheid zijn vol innerlijke tegenstrijdigheden. De tijd wordt in de eeuwigheid „aufgehoben". „Christus selbst steht als Offenbarung Gottes über ihr" [89]). Hij verwijst dan naar: „eer Abraham was ben Ik" en naar de profeten, die, uit de tijd weg-

---

79) id., 48.
80) E. Masselink, Eschatologische motieven in de nieuwe theologie, 1946, 10.
81) id., 106.
82) id., 137.
83) id., 184.
84) id., 188.
85) id., De feitelijkheid der Parousie, in: Vox Theol., 1948, 95.
86) E. Zellweger, Was wissen wir vom ewigen Leben? 1947, 10.
87) id., 30.
88) id., 35.
89) id., 58 v.

gehaald, de toekomst zien [90]). Hij komt dan met een totaal nieuwe vertaling van „olam" en „aion": „Seinsweise" of „Zustand", omdat slechts deze vertaling z.i. alle betekenissen van die woorden omvat. Het Jenseits heeft tegenover het Diesseits „andere Seinsweisen" [91]). De tijd behoort bij de schepping van *deze* aarde; de sterren moeten hem regelen; in het hemelrijk zijn ze niet meer nodig. Wel beheerst de tijd het hemelse gebeuren „soweit es sich auf Erden ereignet". Waar tijd en eeuwigheid elkaar ontmoeten, kan men één keer in de zin van de tijd en een tweede keer in de betekenis van de eeuwigheid erover spreken, en zo ontstaan de innerlijke tegenstrijdigheden. Ook de ruimte is in de andere wereld „aufgehoben" [92]). Tijd en ruimte zijn reële eigenschappen van de zichtbare wereld (tegenover Kant) en daarom worden tijd en geschiedenis in de Bijbel zeer serieus genomen [93]). „Nicht nur Leid und Geschrei, sondern auch Zeit, Raum und irdischer Leib werden nicht mehr sein." De eeuwigheid zal „ganz anders sein. Und dennoch Heimat" [94]). Toch waagt Zellweger in aansluiting aan Schick de stelling dat er in de andere wereld een „Höherhinauf" mogelijk is, van heerlijkheid tot heerlijkheid, van de ene hemel naar de andere [95]). Bij al zijn voorzichtigheid om niet méér te zeggen dan de Bijbel, doet hij dat zeer duidelijk wèl, als hij aan de openbaring toevoegt: de tijd zal niet meer zijn, noch ruimte zal er meer zijn.

Bonhoeffer vindt het belangrijk, dat het O.T. zoveel nadruk legt op het dezerzijds. Het gaat niet om een verlossingsreligie. De „Scheol" is een beeld, waaronder aards het verleden voorgesteld wordt als weliswaar bestaande, maar toch slechts schaduwachtig in het heden vallend [96]). „Der Christ hat nicht wie die Gläubigen der Erlösungsmythen aus den irdischen Aufgaben und Schwierigkeiten immer noch eine letzte Ausflucht ins Ewige, sondern er muss das irdische Leben wie Christus („Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?") ganz auskosten" [97]). „Das Diesseits darf nicht *vorzeitig* aufgehoben werden." Het leek er al op dat het gehele Jenseits geschrapt werd, maar hij wil ons blijkbaar alleen maar genezen van het individualistisch verzorgen van eigen ziel [98]). God is midden in het leven „jenseitig". Smith meent in aansluiting van Bonnhoeffer te mogen zeggen: „Das Ewige ist in der Zeit, der Himmel ist durch die Erde, das Übernatürliche nicht verschieden von dem Natürlichen, das Geistliche nicht mehr als das volle Menschliche!" [99]) Hiermee brengt hij Bonhoeffer te dicht bij Feuerbach. Bonhoeffer wil vooral protesteren tegen

---

90) id., 60.
91) id., 60, noot 59.
92) id., 61 v.
93) id., 65, noot 63.
94) id., 66 v.
95) id., 82.
96) D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 1955, 225 v.
97) id., 227.
98) cf. B. Rietveld, Saecularisatie als probleem der theol. ethiek, 95. Rothuizen, a.w., 144, wijst op het merkwaardige feit dat Bonhoeffers liefde voor het Diesseits zich verhevigde, uitgerekend toen hij in volle vaarts het Jenseits tegemoet reisde.
99) R. G. Smith, Diesseitige Transzenden, in: Die Mündige Welt, II, 1956, 111 v.

een verkéérde nadruk op het eeuwige leven als een leven van „Innerlichkeit" en „Jenseitigkeit".

Thielicke schrijft een boek over dood en leven, waarin hij eerst uiteenzet, dat de dood van de *mens* kwalitatief *anders* is dan het „slechts" biologisch sterven van de dieren. Het tegendeel van de biologische dood is biologisch leven. Het tegendeel van het menselijk sterven is het leven uit God [100]). „Hat er (Christus) nicht Tote erweckt — ein leuchtendes Fanal für die Unnatur des Sterbens — und dem Vergehen der Blumen und Tiere keine Schranken gesetzt und an *dieser* Stelle *nicht* auf die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde verwiesen?" [101]) De menselijke dood is iets anlers dan het natuurlijk ritme van worden en vergaan.

Thielicke gaat dan na, hoe men in de verschillende wereldbeschouwingen de dood probeert te overwinnen door „die Teilung des Menschen in einen eigentlichen und einen uneigentlichen Ich-teil" [102]) of „die Teilung des Menschen in seine Eigenschaft als Individuum und als Träger des Allgemeinen" [103]). Deze typering is voor ons van belang, omdat de ik-deling, waardoor alle natuurlijke theologie het eeuwige leven wil verwerven, een rol speelt in allerlei vormen van het dualisme tijd—eeuwigheid.

Volgens Thielicke ziet de Bijbel de eeuwigheid als „Schluss der Zeitstrecke", op ons toekomend als gericht. „. . . die Ewigkeit ist nach biblischer Sicht . . . nicht so da, dass es „immer so weitergeht", sondern so, dass die Zeit zu Ende geht und die Ewigkeit auf uns zukommt. Die Ewigkeit ist da als Gericht. Sie ist Gericht über die Zeit, die nun unweigerlich und unwiederholbar zu Ende ist, auch als makrokosmische Zeit, als das Behältnis der überpersönlichen Mächte, in die ich meine sterbend übergehen zu können: Denn Sonne und Mond werden ihren Schein verlieren, und die Sterne werden vom Himmel fallen, und das Ende der Welt wird das Weltengrab sein, in dem sie als Welt „zu Ende" ist" [104]). Op de achtergrond van deze uitspraak kunnen wij een onjuiste exegese van Mattheüs 24 vermoeden. Hoewel het te waarderen is, dat hij zich verzet tegen allen die het eeuwige leven zoeken door de dood niet serieus te nemen, legt hij eenzijdig de nadruk op het teneinde-zijn: „Das Sterben des Menschen ist ein wirkliches Zu-Ende-sein und kein heimliches „Weitermachen" und „Fortleben" in überpersönlichen Sinngrössen" [105]). Terecht zegt hij dat „Personlosigkeit" en cyclisch tijdbegrip — „damit verbunden dann Todlosigkeit" — wezenlijk samenhangen [106]). Het gaat hem blijkbaar vooral om „der *personhafte* Charakter des Todes". Hij wijst er verder op, hoe het eeuwige leven in de Bijbel duidelijk is afgegrensd tegenover de louter biologische „Lebendigkeit" [107]). Dat hij de meeste nadruk legt op de „Gegenwär-

---

100) Thielicke, a.w., 13 v.
101) id., 27.
102) id., 30 vv.
103) id. 38 vv.
104) id., 56.
105) id., 182.
106) id., 170.
107) id., 186.

tigkeit" van het eeuwige leven, hangt m.i. samen met het feit, dat dit het meest te betekenen heeft in verband met zijn onderwerp: wat is het wezen van de dood? Zijn stelling, dat Christus volgens Johannes een natuurlijk leven heeft dat Hij voor ons aflegt in de dood, en een eeuwig leven dat door de dood niet overweldigd wordt [108]), miskent de ernst van het feit, dat Hij Zelf de eeuwige dood kiest: „Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij Mij verlaten?" Hij ziet het eeuwige leven als een blijven in de liefde, — dus niet als een bovennatuurlijke intensivering van het natuurlijke leven. *„Denn genau so, wie uns im Medium des biologischen Sterbens jenes qualitativ andere personhafte Sterben ereilt, genau so haben wir AUCH IM Medium des biologischen Lebens (Psyche-Strecke) das ewige Leben Gottes (Zoe) schon jetzt und hier"* [109]). Christus overwon niet de fysische dood, maar „hem die macht over de dood had, de duivel". De fysische dood sterven wij nog na Christus' overwinning, maar de dood is nu „gleichsam nur noch eine biologische Larve..." Hij bestrijdt de uitspraak van Schmaus, dat de lichamelijke dood de voleinding is van de dood die de mens in de doop sterft. „Es tritt nie der Augenblick ein, wo wir als die Erlösten mit dem Tode am gleichen Seil und in *einer* Richtung zögen" [110]). Dat is waar, maar men zou de uitspraak van Schmaus in goede zin kunnen gebruiken, in verband met het afsterven van de zonde in de lichamelijke dood. Over de uitdrukking „uit de dood overgegaan in het leven" zegt Thielicke: „Wir werden dieses „Aus dem Tode" exegetisieren dürfen als „Aus dem Sein zum Tode", „aus der Bestimmtheit durch den Tod" [111]). Wordt hier niet tekort gedaan aan de ernst van de geestelijke dood? In 1 Joh. 3 : 14 staat ὁ θάνατος „de eigenlijke dood, die in waarheid en vollen zin de dood is" [112]). Over het eeuwige leven zegt hij: „Diese Zoé ist deshalb nicht MEINE Eigenschaft, sondern die Eigenschaft GOTTES" [113]). Wij spraken in dit verband al eerder over „vita aliena".

Thielicke wil uit zijn gedachte, dat de gehele persoon sterft, niet afleiden, dat „dus" alles aankomt op de jongste dag. De tussentoestand is „bij Christus zijn", „ontkleed"; bij Christus is niet mijn „ziel", maar *ik: gij* zult heden in het paradijs zijn. „Der Ton liegt also hier nicht auf „meinen" den Tod überdauernden Eigenschaften, sondern auf der Eigenschaft meines Herrn, mich nicht zu lassen. (Deshalb hat auch die Wendung „mit mir" in jenem Verheissungswort an den Schächer ihre besondere Bedeutung)" [114]). De kritiek op de substantiële dichotomie loopt bij Thielicke dus niet (zoals bij Althaus, Van der Leeuw e.a.) uit op een loochening van de tussentoestand en van een zekere continuïteit. „Zo valt er onder de invloed van het N.T.isch getuigenis een doorbreking van de *negatieve* consensus over de tussentoestand te constateren en zien we tevens een kentering in de overtuiging, dat het dilemma: onsterfelijkheid òf opwekking? inderdaad in alle opzichten een onontwijkbaar dilemma

---

108) id., 189.
109) id., 190.
110) id., 191, noot 3.
111) id., 192, noot 3.
112) Greijdanus, Commentaar, 474.
113) Thielicke, a.w., 193.
114) id., 209.

zou zijn" [115]). Thielicke schrijft: „Ein Hinweis auf die Unerfragbarkeit der subjektiven Struktur nach dem Tode mag es auch sein, dass der terminus für das tragende Element des Fortexistierens nicht feststeht, sondern dass er zwischen psyche und pneuma schwankt" (vgl. Apk. 6, 11 und 1 Petr. 3, 19). Er zijn alleen aanduidingen, die „nicht die subjektive Zuständlichkeit, sondern die Persongemeinschaft mit Christus akzentuieren...", maar geen onsterfelijkheidsleer en geen ik-deling [116]).

In zijn Ethiek zegt hij, dat de christen in een verhouding van continuiteit en discontinuiteit tot de oude aeon staat. Hij betrekt het lutherse simul iustus ac peccator op de onderscheiding: deze en de komende eeuw: peccator in re justus in spe [117]). Rietveld vraagt zich af, of in deze beschouwing de zonde niet te veel een onontkoombare noodzaak wordt: wij zondigen omdat wij nu eenmaal in de αἰὼν οὗτος leven [118]). Maar groter is het gevaar van een luthers quietisme t.a.v. het leven der volken, standen, publieke ambten, enz. dat de werkelijkheid gemakkelijk kan laten voor wat zij is en zich troost met de gedachte, dat het alles, in énen, vrijgesproken is; want Thielicke proclameert de „Heimkehr" van de gevallen, zondige geschiedenis als onmiddellijke consekwentie van het grondfeit „Ich bin meine Geschichte" [119]). „Thielicke laat die vereenzelviging van ik en geschiedenis op de plek, waar verticale en horizontale geschiedenis elkander snijden, dadelijk zóó veel uitgebreidheid krijgen, dat hij die horizontale geschiedenis uit haar eigen kennismogelijkheden wil laten aandragen, wat zij aan te dragen heeft, om dan te concluderen: met die profane geschiedenis, aldus „wereldsch" gekend, moet ik mij nu vereenzelvigen. Thielicke schijnt niet te beseffen, dat hij zodoende juist de *concrete* situatie in stricten zin verliest i.p.v. ze veilig te stellen" [120]). Ook de geschiedenis is in de verticale openbaring Gods volgens Thielicke met één slag mede gerechtvaardigd, mèt de zondaar. De geschiedenis mag terugkeren naar huis, verzoend met God. Haitjema zegt daartegenover: „De dialectische theologie heeft in haar geschiedenisbeschouwing tegenover de existentieel ingezette, maar licht in beschouwelijkheid ontaardende vereenzelviging van het „Ik" met zijn geschiedenis, zoals Thielicke daarmede opereert, den adeldom te tonen van haar Gereformeerd karakter, waarbij de goddelijke vereenzelviging met de zondige geschiedenis dezer wereld belangrijker wordt geacht dan de menschelijke vereenzelviging met de zondigheid der geschiedenis" [121]).

Een nieuwe aanpak vinden wij bij Künneth. Ook Künneth stelt het opstandingsgeloof tegenover de onsterfelijkheidsleer. In de *lichamelijke* opstanding wordt de identiteit bewaard tussen het sterfelijke individuele leven en het eeuwige leven. Hij verzet zich tegen alle individualistisch-soteriologische ver-

---

115) Berkouwer, De mens het Beeld Gods, 283.
116) Thielicke, a.w., 210.
117) id., Theol. Ethik, I, 185 vv.
118) Rietveld, a.w., 207.
119) cf. Th. L. Haitjema, De geschiedenisbeschouwing van Helmut Thielicke, in: De zin der geschiedenis, 1944, 138.
120) id., 137.
121) id., 139.

enging en pleit voor een christologische kosmologie, waarbij de ganse schepping beschouwd moet worden als gericht op de opstanding als haar bestemming. Het eeuwige leven is dus niet een herstel van de oerstaat, maar vervulling van de zin van de schepping. Natuur en geschiedenis komen dan tot volledige vervulling van hun scheppingsbestemming, en een nieuwe lichamelijkheid kan er slechts zijn in samenhang met nieuwe tijd en nieuwe ruimte. Continuïteit ligt er alleen in God; de opstanding is een doorbreking van de continuïteit [122]). Künneth gaat uit van de stelling: „Die Untersuchung des Problems Auferstehung und Geschichte hat zu dem Ergebnis geführt, dass wohl *beachtenswerte Beziehungen zwischen der Auferstehung Jesu und der Geschichte vorliegen, dass aber der Begriff „Geschichtlichkeit" das Wesen des Auferstehungszeugnisses nicht erfasst, dieses vielmehr auf eine Geschichtstranszendenz hinweist"* [123]).

Er is *a.* een formalistisch tijdsbegrip (in aansluiting aan Kant): „Das Dasein ist fortschreitende Bewegung innerhalb der ruhenden Form der Zeit." Maar dan heeft het geen zin in tijd-categorieën over Christus te spreken: „Der Formbegriff der Zeit verhindert, den gegenwärtigen Christus als Wirklichkeit zu verstehen ... Das sich im Zeitrahmen fortbewegende Dasein entfernt sich demnach ständig von dem Auferstehungsereignis, so dass die Botschaft von seiner Gegenwärtigkeit in eine unlösbare Spannung zu diesem Zeitverständnis treten muss."

b. Men kan de tijd zien niet als vorm, maar inhaltsbestimmt; de tijd wordt dan gelijkgesteld met Zeitlichkeit, als antithese tot Gods *eeuwigheid* als „Zeitlosigkeit und Überzeitlichkeit". „Auch hier wird die Zeit und entsprechend auch die Ewigkeit statisch als in sich ruhende Zuständlichkeit beschrieben" [124]). Dan is er alleen gemeenschap met de Opgestane door mystieke pogingen uit de tijdsfeer te springen. Dat is een tekort doen aan het Heer-zijn van Christus.

c. Wij moeten niet vragen welk tijdschema „am besten die Auferstehung begreift, sondern umgekehrt, welcher Zeitbegriff von dem Auferstehungsprinzip aus statuiert werden muss." Wij moeten onderscheiden „zwischen der Zeitlichkeit der gegenwärtigen sichtbaren Welt und der Zeitvollendung in der Auferstehung ... *Die Zeit ist Schöpfung und die Zeit ist die Weltform des Falles,* d.h. aber: die Zeit ist nach Form und Inhalt identisch mit der Existenz des Menschen. (Dit klopt met de visie van Heim). Die Zeit ist ... das existenzielle Sosein des durch Schöpfung und Fall, durch Schicksall und Schuld zusammengefügten Lebens des Menschen. Diese zeitliche Existenz des Menschen aber ist eine Einheit ... (hier begint hij af te wijken van Heim). „Die Zeitlichkeit dieses Daseins ist sowohl durch die unreine Form wie durch den unreinen Inhalt bestimmt, aber Inhalt und Form sind stets auch schöpfungsbedingt." De tijd is schepping, *dus* „an sich noch nicht Gottesferne" [125]). De tijd is „eine *vorletzte* Gegebenheit, sie ist noch nicht fertig, sondern ausgerichtet auf ein Erfülltwerden. Die Zeit ist andererseits das Leben des Welt-

---

[122]) cf. P. J. v. Leeuwen, a.w., 14, 88, 90 v., 93, 97.
[123]) W. Künneth, Theologie der Auferstehung, [4]1951, 26.
[124]) id., 159.
[125]) id., 160 v.

ganzen, wie es durch den Fall geprägt ist": de *nood* en de *vloek* van det tijdelijkheid is „eine Zornesordnung", — „zerstörende Potenz". „Die zweite Bestimmung des christozentrischen Zeitbegriffes redet von der *Zeitvollendung in den Auferstandenen.*" Hij zegt, dat „das schöpfungsgemässe Ausgerichtetsein der Zeit in dem Auferstandenen zu seinem Ziel kommt..." *„Die Auferstehungswirklichkeit des Christus ist die „neue" Zeit, d.h. sie ist nicht zeitlose Ewigkeit..., sondern sie ist eine zur Vollendung gebrachte Zeit, eine erfüllte Zeit.* Der christozentrische Zeitbegriff umspannt also die beiden Existenzweisen, das vergängliche Dasein als die alte Zeit und das ewige Leben als die neue Zeit. Dem Scheinleben der sichtbaren Zeitlichkeit tritt das wahre Volleben der ewigen Zeit gegenüber. Das ewige Leben des Auferstandenen ist darum nicht eine inhaltsleere Zeitlosigkeit, sondern vielmehr die Vollinhaltlichkeit einer erfüllten Zeit" [126]). Heim vergeet, dat „es sich in der Auferstehung nicht bloss um eine Erneuerung der Form, sondern auch um eine Aufhebung des unreinen Zeitinhaltes handeln muss." De opstandingswerkelijkheid onthult wat God oorspronkelijk in de schepping van de tijd wilde: „nämlich gleichsam ein neues Erleben ohne Vergänglichkeit". Zij is niet alleen „eine Widerherstellung der von der Sünde befreiten „Urzeit" Gottes, sondern vielmehr die Vollendung dieser „urzeitlichen" Bestimmtheit". De nieuwe tijd van de opstanding correspondeert niet met de oertijd vóór de val, „sondern beide stehen in dem Verhältnis von Anlage und Erfüllung". En: de nieuwe tijd staat in een paradoxale betrekking tot het tijdelijk bestaan van de zonde. „Die Christuszeit ist die nichtgegenständliche Wirklichkeit, die für die Gegenständlichkeit der alten Zeit unsichtbar bleiben muss... Das Wesen der Zeitvollendung ist für alle Standorte der noch unerfüllten Zeit schlechthin unvorstellbar". We moeten dus wel spreken in negaties, maar daardoor niet verbloemen dat de opstanding *niet* de tijdgedachte „vernichtet, sondern positiv zur Erfüllung bringt." *„Die andere Bedeutung der Zeitvollendung ist in der Begründung der Gegenwärtigkeit des Auferstandenen zu sehen.*" De betrekking tot Christus moeten we niet horizontaal zien, ook niet verticaal door het prijsgeven van al het tijdelijke, maar existentieel: *„Die Gegenwärtigkeit des Auferstandenen bedeutet ein wirkliches Aktuellwerden in der Zeitsphäre, kein Entrückt werden in die Überzeitlichkeit"* [127]). Over het einde van de tijd zegt hij later: „Ist das Ende der Zeit eine zeitlose Ewigkeit, dann hat es keinen Sinn, von Vollendung der Zeit zu reden, dann muss auch der Begriff neue „Welt" als unsachgemäss verworfen werden ... Die Vollendung als Endzeitlichkeit, als Endpunkt der Zeitstrecke, ist ja keine neue Zeit und darum auch keine vollendete." Dus is er maar één oplossing: de tijd *überhaupt* wordt niet vernietigd (wij moeten wel onze uitdrukkingsmiddelen ontlenen aan de oude aeon). „Dementsprechend bedeutet „neue Welt" nicht Monotonie und Gleichheit der Ewigkeit, sondern Vielgestaltigkeit und Bewegtheit eines Vollebens" [128]). Künneth heeft er oog voor, dat Paulus weet van *verschillende* handelingen binnen de nieuwe aeon, 1 Kor. 15, 24. Maar al wil hij allerlei tijdloosheidsspeculaties ontgaan, hij kan niet

[126]) id., 162 v.
[127]) id., 164 v.
[128]) id., 248.

tot het juiste zicht komen op de verhouding van tijd en eeuwigheid, omdat hij zijn uitgangspunt niet neemt in de onverliesbaarheid van de menselijke natuur die ook in de creatuurlijke eeuwigheid de goedheid van de geschapen tijd ondervindt. Maar het is al bijzonder belangrijk dat hij — hoe dan ook — de moed heeft om de nieuwe wereld van de eeuwigheid in de vorm van de tijd te denken. De consekwent eschatologische geschiedschrijving die de nieuwtestamentische christologie buiten de geschiedenis sloot, ligt achter ons; bij Künneth kunnen wij spreken van een consekwent christologische geschiedenisbeschouwing [129]. Dat hij evenals Heim de tijd nog verbindt met de zonde, is volgens Cullmann nawerking van het Griekse tijdsbegrip [130].

W. Michaelis (van wie de uitspraak is: „Keine einzige Stelle der synoptischen Überlieferung spricht offensichtlich von der Gegenwärtigkeit des Reiches" [131]) wil in zijn boek over de „Versöhnung des Alls" „die Schrift selbst" onderzoeken op het punt van de apokatastasis [132]. De vertaling „tijdperk" voor „aiones" in Ef. 3 : 11 en de verklaring van uitdrukkingen als „eeuwig gericht" noodzaken hem tot een onderzoek naar het bijbels spraakgebruik van het woord „aion". Tegenover Schlatter betoogt hij dat 'olam de betekenis van een lange, maar begrensde tijd steeds heeft behouden. Juist daarom is de pluralis 'olamim mogelijk geworden, die duidelijk aantoont, dat de singularis *niet* onbegrensde tijd kan betekenen. Hoogstens kan het gebruik van het meervoud terugwerkende kracht op het enkelvoud gekregen hebben, zodat het enkelvoud een meer collektieve betekenis kreeg, hoewel zeker nog niet de betekenis „onbegrensde tijd" of „eeuwigheid". Tegenover Sasse stelt hij dat aion oorspronkelijk al een lange, niet onbegrensde tijdruimte aanduidde. Ook bij het meervoud moet men aarzelen „eeuwigheid" te vertalen. Wat „eeuwigheid" is wordt nergens in het N.T. met behulp van aion of aionios uitgedrukt. De woorden „pro ton aionon" in 1 Cor. 2 : 7 zal men wel niet als zeker bewijs kunnen nemen voor de stelling dat de eeuwigheid tijdloos is („aiones" kan hier „werelden" betekenen); maar „pro pantos aionos" in Jud. 25 laat zien dat vóór het totaal van alle aeonen iets ligt dat zelf deze uitdrukking niet verdient. „Apo ton aionon" in Ef. 3 : 9 bedoelt: sinds er aeonen zijn [133]. Uit Jud. 25 volgt dat men vermoeden kan dat op de daar genoemde komende aeonen iets volgen zal dat zelf *niet* meer als „aeon" aangeduid kan worden. „Aeonen der aeonen" betekent niet: aeonen ad finitum, maar: onderdelen van de komende aeon. In Rom. 16 : 26 moet „aionios" een temporeel karakter hebben, zo tussen „chronoi aionioi" in vs. 25 en „aiones ton aionon" in vs. 27, en wellicht betekent het dat God over de aiones „massgeblich bestimmt"; in elk geval is die tekst ongeschikt als uitgangspunt voor een beschouwing over „aionios". Dit woord slaat vrijwel altijd op de toekomst. Michaelis waagt de stelling, dat van de beide tegengestelde uitdrukkingen „deze aeon" en „de komende aeon" alleen de laatste de betekenis

[129] cf. Holmström, a.w., 387.
[130] Cullmann, a.w., 55, noot 7.
[131] W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde, 80.
[132] id., Versöhnung des Alls, 1950, 13.
[133] id. 41 v.

van „aionios" bepaalt, zodat dat woord overeenkomt met onze uitdrukking „eschatologisch". Het ligt aan het positieve karakter van „leven", als „eeuwig" de onvergankelijkheid aanduidt. Maar bij „eeuwige pijn" staat alleen vast dat die pijn in de komende aeon zal geleden worden, en wellicht zal eindigen bij het eindigen van de komende aeon [134]).

Dit past hij op vele teksten toe, zodat hij concluderen kan dat allen, die niet meteen het eeuwige leven ontvangen, een opvoedende straf krijgen, zodat het gericht een onderdeel van Gods reddingsplan is [135]). Hij kan dan ook spreken over een *tijd*punt, dat „jenseits der Parusie" ligt (bij 1 Cor. 15 : 24) [136]).

Hoewel hij in de gang van zijn betoog hier en daar spreekt over „een vermoeden" en „misschien", gaat hij onverstoorbaar verder met een wel zéér dogmatisch-bepaalde exegese, waarbij geen plaats overblijft „voor de gezanten van Godswege, die met het woord der verzoening uitgaan" [137]).

Heinrich Vogel gaat ervan uit: *dezelfde* Immanuël is gekomen en komt, en *daarom* zijn de uitspraken over *blijven* en *komen* twee zijden van hetzelfde geheimenis, en *daarom* is de *paradox* „unter die unsere Erkenntnis gerade in der Eschatologie auf der ganzen Linie noch einmal gedemütigt werden wird, *nicht das letzte und eigentliche Wort,* sondern vielmehr die Einheit und Selbigkeit des Herrn, dem wir schon gehören, um in der Zugehörigkeit zu ihm erst noch offenbar zu werden" [138]). Hij verstaat de eeuwigheid als de tijd van God, niet in de zin van een zakelijk attribuut, maar in het levende geheimenis van Hem Die *de Eeuwige* is. Wij kunnen Gods eeuwigheid niet vanuit ons tijdsbegrip omschrijven, maar alleen vanuit de tegenwoordigheid van de Eeuwige in onze tijd. Gods eeuwigheid is dus niet een oneindige verlenging van onze tijd, *ook niet verticaal:* een zuivere tegenstelling tot en opheffing van onze tijd. „Ja, dass die Geschichte des Ewigen mit uns sich in, mit und unter unserer vergehenden Zeit ereignet, um sie zuletzt durch den hereinbrechenden Neuanfang Gottes zu enden, ermöglicht uns allein jene Erkenntnis, dass Perfektum, Präsens und Futurum des ewigen Gottes in dem Immer-sein seiner währenden Selbigkeit zur Stelle sind." *„Nu"* is alles nieuw, wij zijn zalig „van *nu* aan", „nu" is het de aangename tijd. Wij mogen niet de denkmoeilijkheid oplossen door te abstraheren en te isoleren, door de heilstijd opgesloten te laten zijn in het toen en daar van de geschiedenis van Christus, of door het verleden en in het bijzonder de toekomst van het eeuwige opgeheven te laten zijn in het eschatologische *nu* van de geloofsbeslissing. „Wenn man auch da noch — wir denken an Bultmanns Verständnis der Eschatologie! — von einem Offensein, einem je und wieder Geöffnet-werden der so getroffenen menslichen Existenz für die *Zukunft* sprechen kann, so ist hier die Zukunft doch in einem ganz anderen Sinne interpretiert als es im Blick auf den zu uns kommenden Christus und seine letzte Epiphanie für uns gilt. Die Zukunft darf nicht in

[134]) id., 43—48.
[135]) id., 95.
[136]) id., 135.
[137]) Berkouwer, Het Werk van Christus, 324.
[138]) H. Vogel, Gott in Christo, 1951, 991.

der Wiese als in die eschatologische Gegenwart verschlungen gedacht werden, dass sie die *lineaire* Härte verliert, die *eben damit* gegeben ist, dass die Geschichte Gottes mit uns sich nicht nur in, mit und unter einem Perfektum und Präsens, sondern auch einem Futurum ereignet." We moeten Christus ook zien als de *horizontaal Komende!* [139]) Door de tegenwoordigheid van de Eeuwige is deze aeon al *geëindigd,* maar in het *verborgen.* Onze tijd kent *steeds nieuwe* eindigheid. „Indem sie vergeht, verlängert sie sich selber". Maar het *Begin van God beëindigt de oneindige eindigheid.* „Die Selbstvergegenwärtigung des zu uns gekommenen Christus versiegelt unsere Zeit unter den Anbruch der Vollendung, die das Verborgene offenbar machen wird, indem sie es in einer neuen Seinsweise heraufführt" [140]). „Die auf der *ganzen* Linie endgeschichtlich versiegelte Zeit geht einem *wirklichen* Ende als dem *Ereignis des Endes* entgegen, und *darum* ist von „Endgeschichte" auch in jenem, wenn man so will: „engen" Sinne der *Endstrecke* als des letzten Stadiums der Geschichte zu reden" (horizontaal!). „Die Erkenntnis, das *jetzt* schon letzte Zeit *ist,* will in eins vollzogen sein mit der Erkenntnis, dass die letzte Zeit *sein wird"* [141]). Daarna schrijft hij over: de jongste dag „in dem die Ewigkeit über diese Zeit hereinbricht". Zijn opvatting lijkt op de visie van Karl Heim (de jongste dag is van de ene kant gezien een laatste tijdpunt, van de andere kant gezien eeuwigheid). De *jongste* dag is eind èn begin; het woord „jongste" is dubbelzinnig.

G. J. Heering wijdt een studie aan de verwachting van het Koninkrijk Gods. Hij schrijft eerst over de verwachting in de Bijbel. „Het Israëlitische volk was geen filosofisch volk. De vragen van tijd en eeuwigheid ten opzichte van de kosmos hielden de profeten niet bezig." In Jes. 9 en 11 wordt de eindtoestand „bovenaards" gedacht. Na dit te hebben opgemerkt, citeert hij Jesaja's woord: „want de aarde (!) zal vol zijn van kennis des Heeren". „Het is, zoals R. Otto het Koninkrijk tekent: Die Welt, aber wunderbar gemacht" [142]). Voor Jezus wordt het Koninkrijk Gods „die religiöse Erwartung schlechthin" (Otto). In zeker opzicht zijn de twee rijken gelijktijdig: de toekomstige aeon is er reeds, in de hemel, en wacht zijn tijd, Gods tijd [143]). De voorstelling van het eeuwige leven blijft noodzakelijk vaag voor ons aards bewustzijn [144]). Bij het „eeuwige leven" in Joh. 17 : 3 moet men niet in de eerste plaats denken aan het hiernamaals, maar aan het leven in gemeenschap met de Eeuwige. Dit eeuwige leven is echter niet alleen intensief, maar ook extensief eeuwig [145]). Johannes ziet het eeuwige leven bijna uitsluitend individueel en heeft een zwakke eschatologie [146]). Het laatste oordeel valt niet meer binnen het raam van deze geschiedenis [147]). Om het tijd-eeuwigheid-probleem op te lossen moeten wij eerst

[139]) id., 994—996.
[140]) id., 997—999.
[141]) id., 1002 v.
[142]) G. J. Heering, a.w., 14.
[143]) id., 15—17.
[144]) id., 32.
[145]) id., 34.
[146]) id., 37.
[147]) id., 70.

met het redelijk denken op weg gaan, de steile weg naar boven, totdat alleen de intuïtie van het geloof verder kan [148]). In het komende Rijk zal geen tijd meer zijn in onze betekenis van het woord. Zon en maan zullen geen tijd meer aanwijzen. „Aan het „einde der tijden" heeft de tijd haar zware rol uitgespeeld. Zij wordt niet vernietigde maar, in tweeërlei zin, „opgeheven". opgeheven tot en in de eeuwigheid, in de eeuwige duur Gods" [149]). Er is wel een louteringsproces na de dood, maar geen wachttijd. Iets van Zijn eeuwigheidsblik — „uno ictu mentis" (Boëthius) — verleent God aan het geloof op aarde. De geloofsvisie functioneert boven de tijd uit. „Hier wandelen wij bij geloof, op de grens van tijd en eeuwigheid, ginds zullen wij leven in aanschouwing, omdat de tijd haar geschiedenis dan heeft doorlopen en opgelost is, met al wat zij aan eeuwige waarden heeft meegevoerd, in de eeuwigheid zelve" [150]). „Zoals Adolf Köberle zegt: „Die Ewigkeit ist nicht die Vernichtung der Zeit, sie ist die Erlösung der Zeit..." [151]). Hij ziet dus maar één mogelijkheid voor een duur-zonder-successie: de eeuwigheid *van God*. Daarom kan Popma zeggen, dat Heering heeft „aangevoeld, dat het wegvallen van de tijd tevens het wegvallen van onze creatuurlijkheid inhoudt." In verband met Heerings schrijven over de tijd en haar (!) zwaar getob zegt Popma: „Misschien heeft de auteur gelacht aan een afgematte werkster of een moeder met twaalf kinderen, en dat eert hem wel, maar in die stemming moet men niet over de tijd gaan schrijven" [152]).

In zijn boek over de zielkunde van de antieken en van de nieuwere wijsbegeerte schrijft Heering ook een hoofdstuk over „het leven na de dood". Het christelijk geloof heeft een andere opvatting van tijd en eeuwigheid dan Plato, staat niet negatief tegenover de persoonlijkheid zoals het Buddhisme [153]), is niet zonder mystiek, maar is als geloof van een profetische godsdienst ook meer dan mystiek, is een strijdend leven, uit gehoorzaamheid geboren en door de waarheid gedreven, wachtend op „de „eeuwigheid, waarin de tijd zich oplost, maar die zelf geen tijd meer is" [154]). Dat Evanston-1954 de hoop uit het thema „Jezus Christus, de Hoop der wereld" onlosmakelijk aan de wederkomst wil verbinden, maakt de boodschap voor vele christenen irreëel. De volgorde in het Credo is verkeerd: het eeuwige leven moet staan vóór de wederopstanding des vleses, want het eeuwig leven begint terstond na het „heengaan" van de ziel [155]). *Wij* denken een tijdruimte tussen de individuele en universele voleinding, maar hoe dit ligt in de eeuwigheid, weet de Eeuwige alleen [156]). Het woord „verloren" mogen wij niet uitspreken, want God beidt Zijn tijd, misschien een „tijd" in de eeuwigheid [157]).

Men ziet, hoe Heering zoals zovelen zijn toevlucht moet zoeken tot aanhalings-

148) id., 165.
149) id., 201.
150) id., 202 v.
151) id., 237.
152) Popma, a.w., II, 321 v.
153) G. J. Heering, De menselijke ziel, 154 v.
154) id., 161 v.
155) id., 180 v.
156) id., 183.
157) id., 192.

tekens, omdat hij een tijdloze eeuwigheid met een verdere ontwikkeling van de menselijke ziel wil combineren. Het betoog over „er is dan geen tijd" loopt uit in „God beidt zijn tijd".

Weber stelt dat de dogmatiek, voorzover deze uitgaat van God-an-sich, de eeuwigheid van God afleidt uit Zijn immutabilitas of Zijn infinitas. In het eerste geval ziet men Gods eeuwigheid als een tegenstelling tot de tijd, een nunc stans. In het tweede geval valt de nadruk erop, dat God *blijft*, als de Eeuwige vóór, na, en ook met en boven de tijd. Maar wij kunnen volgens Weber er alleen van uitgaan dat God in Zijn openbaring tijdelijk is. Wij moeten Zijn eeuwigheid zien „nicht im Gegensatz zu seinem Eingehen in die Zeit", maar „als seine Freiheit in dieser und zu dieser Zeitlichkeit". De bijbelse begrippen die men met „eeuwigheid" weergeeft, zijn alle tijdsbegrippen [158]). Hier blijkt duidelijk de invloed van Cullmann. Hij verwijst naar Bavincks Dogmatiek (1897 II, 128) maar Bavinck zegt iets anders: „Zeer zeker spreekt de Schrift ook hier van God op menselijke wijze, en van de eeuwigheid in de vormen van den tijd, maar ze duidt toch tevens duidelijk aan, dat God boven den tijd verheven en niet naar dezen maatstaf te meten of te bepalen is" [159]) en hij noemt het „de onbegrijpelijke grootheid Gods" dat Hij, eeuwig in zichzelf, toch in de tijd kan ingaan [160]). De *ergernis* tegenover de prediking van God-in-de-tijd is volgens Weber niet te overwinnen door Lessing, Kant, Hegel, en ook niet door de existentiefilosofie die de „Zeitlichkeit ... auf das punctum mathematicum ... der existentiellen „Entscheidung" konzentriert" en evenmin door de theologen die zeggen dat in dit punt onze „Zeitlichkeit als solche offen für Gott ist". God ontmoet ons al de Heer die de tijd „annimmt und in Anspruch nimmt" [161]). Gods eeuwigheid is „das, worauf die Zeit je zugeht". Onze verwachting is „die Erwartung dessen, der gekommen *ist*, also nicht die Erwartung einer Aufhebung, sondern der Vollendung der Zeit, die in ihrer Mitte durch Gottes geoffenbarte Ewigkeit qualifiziert ist" [162]).

Deze waardering voor de tijd komt meer voort uit een eeuwigheidsbegrip in de geest van Cullmann dan uit inzicht in de onverliesbaarheid van de menselijke natuur en in het goed-geschapen-zijn van de tijd.

In het tweede deel van zijn „Grundlagen" zegt hij: „Die Zeit hält ihn (de christen) fest, weil Gott ihm in der Zeit begegnet. Aber das Zeitliche lässt sich nicht durch existentielle Aufnahme in Gültiges wandeln, weil Gott nicht aus der Zeit, sondern in ihr uns begegnet" [163]). „Gott begegnet uns nicht irgendwo im zeitlosen „Grunde" der Wirklichkeit, sondern in deren konkreter, zeitlicher Gestalt, in *seiner* Zeit, die er damit zu *unserer* Zeit *macht* ... Für oder gegen Zeitloses kann ich nicht entscheiden." De eeuwigheid is geen abstracte tijdloosheid en ook geen loutere onbegrensde voor- en na-tijdelijkheid; die beide opvattingen gaan uit van het axioma: „*Gott* könne da *nicht* sein, wo das *Geschöpf*

[158]) O. Weber, Grundlagen der Dogmatik, I, 1954, 502 v.
[159]) Bavinck, Geref. Dogm., II⁴, 131.
[160]) id., 128.
[161]) Weber, a.w., 504.
[162]) id., 506—508.
[163]) id., II, 1962, 107.

ist." Maar: „Der Dualismus ist dem Unglauben eigen. Das gilt auch für den Dualismus — natürlich nicht für die Verschiedenheit — von Zeit und Ewigkeit". Gods eeuwigheid is: dat Hij *in* de tijd de *Heer* van de tijd is. Tijd in de zin van „deze eeuw" (Gal. 1 : 4, enz.) is „die dem Schöpfer entfremdete, unter illegitime Gewalt geratene Daseinsform des Geschöps". Maar God „macht seinen Anspruch auf die Zeit geltend, indem er in ihr handelt... Das Eschaton ist nicht zeitlos. Es ist in seinem „Jetzt" die „angenommene Zeit" (2 Kor. 6, 2) ... Es ist in seinem „Dereinst" die „letzte Zeit" (1 Petr. 1, 5)." Gods eeuwigheid geeft onze tijd zin [164]).

Weber wil vanuit de christologie nadenken over tijd en eeuwigheid. „In der Verlaufszeit tritt uns der *Ursprung* und das *Ziel* der Zeit entgegen, sie qualitativ überragend, ihr überhaupt erst ihren Charakter als Entscheidungs-Zeit gewährend — und sie übergreifend... Aion ist *Zeit*, aber Aion ist gültige und daher unsere Zeit*lichkeit* qualitativ übergreifende „Zeit"" [165]). Van hier uit is het al wel duidelijk, hoe hij over de voleinding moet denken: het „einde der geschiedenis" betekent voor hem: „die Geschichte kommt zu *dem* Ziel, das nicht in ihr, so wie *wir* sie kennen und erfahren, zu suchen ist, aber *für* sie im *ursprünglichen* Willen des Schöpfers besteht und in Jesus Christus ans Licht getreten ist. Ist *er* der „Anfang" (Kol. 1, 18), so ist *er* auch das Ziel... Hier enden unsere Denkmöchlichkeiten. Aber hier endet nicht das, was sich bei uns zugetragen hat und zutragen wird" [166]). „„Ewiges Leben" ist das Leben in der nicht vom Tode bedrohten Gemeinschaft mit Gott. Es ist nicht Leben, das in Gott hinein absorbiert wird." Van een tussentoestand moeten wij z.i. slechts met de grootste voorzichtigheid spreken: „der Gedanke würde wiederum die Verlaufszeit in der Eschatologie einführen... Wir können nur sagen, dass *unsere* Begriffsmittel nicht zureichen, das Dereinst des Reiches und das Jetzt, das den Toten bereitet ist, mit einander zu vereinigen. Wir können aber wohl sagen, dass *weder* das Dereinst *noch* das Jetzt in den verlaufszeitlichen Begriffen Platz hat. Es gehört zum Geheimnis *Gottes*, welche „Zeit" er für uns wählt. Er *hat* kundgemacht, dass *seine* Zeit die Fülle der Zeit ist. Damit kann und muss uns genug sein" [167]).

Ondanks zijn verzet tegen tijdloosheidsspeculaties kan ook Weber niet tot de rechte waardering van de tijd komen. In zijn tijdsbegrip is er eigenlijk geen plaats voor een tussentoestand.

Evenals bij Von Balthasar gaat het ook bij Ott in de eschatologie niet om de laatste locus van de dogmatiek, maar om de Heer als *de* Laatste. Vandaar uit zoekt hij een totaal nieuwe methode, waarbij alle eschatologische vragen hun concentratiepunt krijgen in Christus. Wat wij niet noodwendig vanuit de ontmoeting met Hem te belijden hebben, mag in de theologie niet meer aan de orde komen. Dit uitgangspunt heeft uiteraard ook invloed op zijn beschouwing over het eeuwige leven. Een bepaald tijdsbegrip kunnen wij z.i. niet belijden,

---

164) id., 506—508.
165) id., 729 v.
166) id., 756.
167) id., 758 v.

en daarom ook niet een tussentoestand. In zijn dissertatie bespreekt en bestrijdt hij Bultmann, o.m. diens tijdsbegrip [168]). Hij aanvaardt het beginsel van de existentiale interpretatie van de bijbelse geschriften, maar vraagt niet naar het Selbstverständnis dat daar wordt uitgesproken, doch naar de ontmoeting met God waarvan ze het document zijn. Al het speculatieve dat zich afmaakt van de fundamentele existentiële situatie waarin wij voor God staan, wijst hij scherp af. Hij wil „verder dan Bultmann, verder dan Barth" [169]). Het is treffend, dat hij, hoeveel hij ook wil afsnijden, niet uit komt bij de radicale opheffing van de eschatologie, zoals Bultmann. Er zit wel iets in, als Berkhof zegt, dat Ott Bultmann „wel met de lippen eert, maar onder „existentiale methode" eigenlijk iets heel anders verstaat dan zijn leermeester, nl. ongeveer wat onze ethische voorouders bedoelden, als ze zeiden dat de waarheid ethisch is" [170]). Vanuit twee hoofdgedachten „het postulaat van de existentiale interpretatie" en „de ontmoeting met de Heer" ziet hij de apokalypsis-gedachte als grondmotief der eschatologie: de toekomst in eschatologische zin is niet anders dan de onthulling van de zin van het heden [171]). „Der Auferstandene ist der Eschatos": opstanding is apocalypsis *van het kruis*. Het eschaton wordt *onderbroken* (daarom is de hemelvaart dogmatisch noodwendig), wij leven in een tussentijd [172]). „Die eschatologische Sätze über das ewige Leben drücken nicht ein Wissen um einen künftigen Zustand aus, sondern ein Bekenntnis zu Gott als dem Zukünftigen. — Als Erfüllung des mit dem Begriff des Reiches Gottes gegebenen Rahmens ist das e.L. die endgültige glorificatio Gottes in Seinem Volk, in der Weise, dass dieses an seiner δόξα Anteil bekommt. (Maar wij worden geen tweede God, en dit is geen unio mystica, het blijft *zijn* δόξα [173]).) Als das in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten schon erschienene eschatologische Telos ist das e.L. als ewige Theophanie und als universale Apokalypse des Kreuzes Christi zu verstehen. — Der Begriff der ewigen Theophanie schliesst die Bestimmung des e.L. als visio Dei, der der universalen Apokalypse des Kreuzes schliesst seine Bestimmung als consummatio mundi in sich" [174]). *„Das e.L. ist somit nichts anderes als die apokalypsis unseres gegenwärtigen Lebens* in seiner durch das Kreuz Christi gesetzten Wahrheit ... *Sub specie Dei leben wir heute schon unser ewiges Leben.*" Het is voor ons verborgen! „Das e.L. als künftige apokalypsis stellt unser Leben als Ganzes und in allen Einzelheiten, in seiner individuellen Konkretheit, ins Licht des Kreuzes Jesu. Der Begriff „e.L." bezeichnet unserem irdischen Leben gegenüber also nicht irgendeine Abstraktion, sondern meint — als das „Offenbar werden des Geheimnisses" — gerade eine *letzte Konkretisierung.* Denn unser Leben vor Gott, wie Gott es sieht, ist ja gerade unser wahres und also auch unser bleibend wirkliches, unser erfülltes Leben." Daarbij is ons

---

168) H. Ott, Geschichte und Heilsgeschichte in der Theol. R. Bultmanns, 1955, 110—144.
169) cf. Sperna Weiland, Theol. Kroniek, in: Wending, 1961, 377.
170) Berkhof, in: In de Waagschaal, 1958, 705.
171) Ott, Eschatologie, 1958, 5, 12 v.
172) id., 26.
173) id., 38.
174) id., 36.

tegenwoordig leven voor God niet een niets. „So kann unser eigentliches Leben nicht als die radikale Aufhebung unseres gegenwärtigen Lebens verstanden werden, oder vielmehr nur insoweit, als dieses letztere ein Leben der Sünde ist. Als ein qualitativ ganz Anderes gegenüber dem Gegenwärtigen, als ein den Strukturen des Gegenwärtigen gegenüber Indifferentes wäre das e.L. gerade existential nicht mehr relevant! Eine derartige Konzeption wäre nichts anderes als eine *spekulatieve Konstruktion* einer zweiten Welt neben der unsrigen."

„Wenn nun das ewige Leben letzte Konkretisierung bedeutet", krijgen vele vragen van de traditionele eschatologie een theologische relevantie, die ze op het eerste gezicht niet hebben. „Hierher gehört beispielsweise die Rede von der Bewahrung der *Leiblichkeit* im e.L. als der Bewahrung einer Daseinsstruktur. Dabei wird am biblischen Zeugnis vom σῶμα πνευματικόν übrigens deutlich, dass „Bewahrung ins Eschaton" ein radikales Neuwerden bedeutet". Er is een wederzien! — „Es handelt sich dabei um die Vollendung der Existenz als einer wesenhaft mitmenschlichen. — Alles in allem: *Die Konkretion der Wirklichkeit fällt in ihrer eschatologische apokalypsis nicht dahin.*" „Apocalypsis" wil zeggen: wij zullen zien zoals God nú al ziet: 1 Cor. 13 : 12! Zozeer als zijn leermeester Bultmann een speciale voorliefde heeft voor Johannes, moet hij nu juist met diens evangelie in de knoop raken. Hoe kan Johannes het eeuwige leven al in het heden zien? Omdat de tegenstelling slechts quoad nos geldt, terwijl Johannes sub specie Dei denkt! Vanuit *dat* gezichtspunt is het waar dat wij het eeuwige leven *nu* reeds hebben.

Wat de consummatio mundi betreft, kiest Ott voor de gereformeerde opvatting tegenover het luthers dualisme waardoor de wereld wordt prijsgegeven [175]). Over de tussentoestand zegt hij: „Weil das ganze Problem des Zwischenzustandes von einem bestimmten Zeitverständnis abhängt, kann darauf wohl *keine bekenntnishafte theologische Antwort* gegeben werden." Het is *mogelijk* het wezen van de tijd zó te verstaan, dat elke tijd (van de enkeling èn van de wereld) onmiddellijk door de eeuwigheid begrensd is, dat dus het einde van de enkeling met dat van de wereld gelijktijdig wordt; zo ziet Brunner het, en ook Barth neigt tot deze kijk. „Da der lineaire Zeitbegriff vom Begegnen des Herrn her nicht notwendig ist, kann der „Zwischenzustand" nicht Gegenstand des Bekennens und also auch nicht Gegenstand der Theologie sein" [176]). Geschiedenis en eschatologie moeten elkaar niet „entleeren": „Der Herr kommt wieder, und gerade darum gilt es mit den Talenten zu wuchern". Zo wordt de enkeling in elk ogenblik met het eschaton van zijn persoonlijke dood geconfronteerd en toch (en daarom!) kan hij *groeien* in het geloof [177]).

Het uitgangspunt van Ott is waardevol, inzover hierdoor weer naar voren komt dat de Bijbel niet vrijblijvend over toekomstige gebeurtenissen, maar actueel over de komende Heer spreekt [178]). Ook laat hij de eenheid van de verschillende eschatologische themata duidelijk uitkomen. Maar — zoals Berk-

---

175) id., 41—45.
176) id., 56—58.
177) id., 64 v.
178) cf. Berkouwer, De Wederkomst van Christus, I, 18.

hof opmerkt — met de eindgeschiedenis weet Ott in de grond geen raad [179]). Dat komt door zijn „existentiale methode" waarin voor de geschiedenis eigenlijk geen plaats is. Het is wel belangrijk dat men weer gaat beseffen hoe de eschatologie in elk onderdeel actueel betrokken moet zijn op de mens in zijn persoonlijk bestaan zonder dat men tot een „actualisme" komt waarin de toekomst uit het gezicht verdwijnt, — maar de vraag is *wie* deze betrokkenheid bepaalt. Als *God* openbaart dat Hij de tijd schept voor het schepsel en dat het schepsel een schepsel blijft en dat er een tussentoestand is, *dan* is deze waarheid actueel op ons bestaan betrokken. Het gaat in de eschatologie om de *Heer,* Die op ons toekomt in het kleed van het *Woord.* Men kan dit belijden zonder in fundamentalisme te vervallen.

Wij moeten nu ook nog aandacht schenken aan de studie van P. J. van Leeuwen over het christelijk onsterfelijkheidsgeloof. Hij staat uiterst kritisch tegenover „de wijze, waarop men onsterfelijkheid en opstanding als het voorlopige en het definitieve heil menigmaal tracht te verbinden in de leer van de „tussentoestand"..." Hij noemt die leer „in wezen een projectie van aardse voorstellingsmogelijkheden in het eeuwige leven," en zijn voornaamste bedenking is dat „zij gebruik maakt van het in het aardse leven geldende tijdsbegrip en dit overbrengt naar het eeuwige leven." „In de eeuwigheid vallen verleden, heden en toekomst samen en is er de volmaakte kennis en aanschouwing van het heil, zowel vóór de grondlegging der wereld als na het einde aller dingen. Dit mag echter niet betekenen, dat wij de eeuwigheid op griekse wijze statisch, onbeweeglijk, tijdloos denken en dus in tegenstelling tot de tijd. Integendeel, eeuwigheid in bijbelse zin kan niet anders opgevat worden dan dynamisch, actief, scheppend, de tijd voortbrengend en stuwend. Dat God eeuwig is wil zeggen, dat zijn Koningschap, zijn werk in spreken en handelen, met name zijn overwinnings- en opwekkingswerk, eeuwig zijn. God is bezig, actus purus, Hij is de „God, die de doden opwekt" (Rom. 4 : 17; 2 Kor. 1 : 9) en in dit praesens zijn perfectum en futurum opgenomen. Bij God zijn overwinning en voleinding reeds aanwezig en wie in de eeuwigheid is opgenomen, heeft reeds deel aan de overwinning, aanschouwt reeds de voleinding, die in de geschapen tijd nog toekomstig en verborgen is gelijk ook in Christus, die van zichzelf kan zeggen: „Eer Abraham was ben Ik" (Joh. 8 : 58), perfectum, praesens en futurum samenvallen. In de geschapen tijd evenwel is deze eeuwigheid slechts openbaar en dus tevens verborgen in de contingent-historische heilsopenbaring ... Door de leer van de tussentoestand wordt tekort gedaan aan de volheid van het heil, aan de volkomen zaligheid van de gemeenschap met Christus en aan het wezen van de eeuwigheid." Hebr. 11 : 39 v. en Openb. 6 : 9—11 zijn volgens Van Leeuwen te zeer uit de aardse spanningen en verwachtingen geboren dan dat wij er voldoende grond in kunnen vinden voor de leer van de tussentoestand [180]).

Wij herkennen in deze beschouwing allerlei gedachten uit de huidige theologie: de nadruk op de dynamiek van de eeuwigheid, het samenvallen van

[179]) Berkhof, a.art., 705.
[180]) P. J. v. Leeuwen, a.w., 378—380.

verleden-heden-toekomst als belangrijk kenmerk van de eeuwigheid, de verborgenheid van de eeuwigheid in de tijd. Opnieuw ontbreekt het onderscheiden tussen de eeuwigheid van God en die van ons. Het afwijzen van de Griekse tijdloosheid gaat gepaard met de stelling dat de gestorvenen uit de tijd overgaan in de eeuwigheid.

Van Leeuwen herleidt alle tegenstellingen tussen bijbels en Grieks denken tot de tegenstelling tussen eschatologisch en metafysisch denken [181]). „Buiten het christelijk belijden is er geen eschatologie en daarbinnen is niets, wat niet eschatologisch is" [182]). „Onder metafysica verstaan wij in de ruimste zin alle kennis die de wereld uit en van zichzelf bezit" [183]). Het bijbels eschatologisch denken „wordt allereerst bepaald door de *absolute grens* tussen Schepper en schepping, tussen God en mens, en het kan de doorbreking van deze grens slechts denken als een *sprong*." Ook deze stelling laat zich slechts denken als een sprong, omdat de woorden „absolute grens" onmiddellijk door het woord „doorbreking" gevolgd worden. De absolute grens tussen Goddelijke en creatuurlijke eeuwigheid kan hier dan ook niet tot zijn recht komen. „Metafysisch denken daarentegen kent geen absolute grens, maar zoekt, stelt of ziet een *universele eenheid,* terwijl het binnen deze eenheid tussen werkelijke of schijnbare tegenstellingen steeds *continuïteit* ziet en ze weet te verbinden door een *weg*" [184]). Hier wordt veronachtzaamd dat er ook een *bijbels* spreken over continuïteit is en dat juist het niet-onderscheiden van Goddelijke en creatuurlijke eeuwigheid metafysisch is. Van Leeuwen schrijft wel over „de mens, die in zijn creatuurlijkheid aan zijn bestemming beantwoordt", maar hij voegt daaraan toe dat onze creatuurlijke beperktheid in onze *eindigheid* (zowel in tijd als in ruimte) ligt; deze beperktheid behoort „tot het wezen van de geschapen mens" [185]); maar nu gaat het om de vraag wat er nu met dit wezen van de geschapen mens gebeurt, als de mens „overgaat in de eeuwigheid" en blijkbaar deze creatuurlijke beperktheid die tot het *wezen* van het creatuurlijke behoort, *verliest*. Worden wij in de eeuwigheid totaal anders dan wij geschapen zijn? Het ligt in de lijn, dat Van Leeuwen het schema „Urzeit gleich Endzeit" verwerpt. „Juist wanneer wij de oertijd binnen het raam van schepping en geschiedenis zien, kan het eschatologische heil nimmer aan de oorspronkelijke toestand gelijk zijn, maar moet het onuitsprekelijk veelmeer — of liever: volstrekt anders-zijn" [186]). Het komt er op neer, dat wie zegt: mensen blijven mensen, zich schuldig maakt aan diesseitige eschatologie. Typerend is het argument waarmee Van Leeuwen het chiliasme bestrijdt: „Wij mogen in deze verwachtingen, idealen en strevingen een legitiem stuk Christendom zien, voorzover zij tekenen zijn van het heimwee en verlangen naar het natuurlijke, oorspronkelijke, door God gewilde aarde-leven van de geschapen mens, de creatuurlijke volmaaktheid... Maar zij komen in strijd met het christelijk belijden, wanneer zij met de Godsrijkverwachting gelijkgesteld worden en de

[181]) id., 107.
[182]) id., 109.
[183]) id., 111.
[184]) id., 113.
[185]) id., 188 v.
[186]) id., 193.

volle openbaring en realisatie van het beeld Gods reeds in het creatuurlijk leven wordt gezien" [187]. „Reeds in het creatuurlijk leven": het eeuwige leven is blijkbaar bovencreatuurlijk.

Streeder laat in een boek over de prediking van de opstanding der doden in het N.T. zien, dat de laatste dingen in het evangelie van Johannes niet samenvallen met de levensgemeenschap met Christus [188]. In het hoofdstuk „De opstanding van Jezus Christus als Gods tijd in onze tijdruimte" bemerken wij de invloed van Cullmann. „De heilslinie Gods blijft sinds de opstanding van Christus onze tijdsruimte snijden, totdat de Dag des Heren aanlicht..." [189].

Sikken schrijft in 1960 zijn boek over de dood en het eeuwige leven: „Midden in het leven". Tegenover de gedachte, dat God bij de opwekking iets uit niets schept, wijst hij erop, dat Christus Zijn geest in handen van de Vader beveelt en dat het sterven „gewin" wordt genoemd. Hij stelt vragen, maar beantwoordt ze niet [190]. „Nimmer zal bewezen worden dat er een onsterfelijke ziel is, nimmer dat zij niet bestaat. Niemand komt verder dan tot: zijn opvatting" [191]. De waarde van zijn boek is hoofdzakelijk, dat hij een overzicht geeft van Luthers gedachten over dood en leven en van het betoog van Stange over de onsterfelijkheid.

In 1961 verschijnt F. Sierksma's boek: „Een nieuwe hemel en een nieuwe aarde". Hij gaat er evenals Schweitzer van uit, dat Jezus het Rijk spoedig verwachtte; toen het niet kwam, ontstond er een moreel vacuum; de christenen moesten op aarde leven met een moraal die voor de hemel gold [192]. Hij ziet een nauw verband tussen acculturatie onder koloniale druk en messianisme, ook christelijk messianisme. Het unieke van de christocentrische eschatologie van de Bijbel ziet hij niet.

5. Enkelen uit de kring van de „Calvinistische Wijsbegeerte"

Wij geven nu een kort overzicht over de tijdsbeschouwing van de Wijsbegeerte der Wetsidee [1].

In God is geen wording, geen verandering, geen successie. Hij blijft aan Zichzelf gelijk, al betekent dit niet een starre onbeweeglijkheid. Al het geschapene is tijdelijk. Toen God hemel en aarde schiep, schiep Hij de tijd, die met al het geschapene verbonden is. De H. Schrift geeft ons geen tijdsbeschouwing. Wij kennen de tijd uit de Bijbel, maar ook vanuit de naïeve ervaring

---

187) id., 192.
188) G. J. Streeder, De prediking van de opstanding der doden in het N.T., 54.
189) id., 218.
190) W. Sikken, Midden in het leven, 1960, 85.
191) id., 121.
192) F. Sierksma, Een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, 1961, 50, 284, 290.
1) cf. H. Dooyeweerd, De Wijsbegeerte der Wetsidee, II, 414 vv., I, 38, II, 47 vv.; id., a.art.; Spier, a.w. 77 vv.

(wij hebben een onmiddellijk tijdsbesef) en langs de weg van de wetenschap (die ons de tijdsaspecten laat zien zonder dat zij deze tot één geheel kan verbinden in een begrip). De volle tijd heeft een diepere wortel dan de verscheidenheid der aspecten en wordt de *kosmische* tijd genoemd. Alle *worden* heeft plaats in de tijd, maar men kan niet zeggen dat de tijd zelf een worden is. De wetszijde van de kosmische tijd is de tijdsorde, de subjectszijde is de tijdsduur. De ganse schepping wordt via de mens in de transcendentale tijdsrichting op God geconcentreerd. Als wij in religieuze zin over verleden, heden en toekomst spreken, ervaren wij de tijd in zijn diepste zin. De zintotaliteit van onze tijdelijke kosmos is van transcendent, boventijdelijk karakter. Dooyeweerd onderscheidt 14 modale tijdsvormen, o.a. de geloofstijd. Aan de wetszijde van de geloofstijd ligt bijv. de heilsorde, aan de subjectszijde de geloofsduur. Over de boventijdelijkheid van het hart schreven we al eerder (deel II hfdst. I). De Wijsbegeerte der Wetsidee ziet de mens als bestemd voor de eeuwigheid. „De mensch heeft als zoodanig geen tijdelijke bestemmingsfunctie . . . , doch hij gaat alle tijdelijke structuren te boven" [2]). Bij de dood wordt heel het tijdelijk bestaan afgelegd en niet maar een abstractie uit de volheid van het mens-zijn [3]).

Dooyeweerd legt er de nadruk op „dat in de menselijke ervaring van de in Christus herborene de religieuze zinvolheid verbonden blijft met de tijdelijke werkelijkheid, dat daarom iedere spiritualistische opvatting, die de zelfkennis en de kennis omtrent God wil losmaken van het tijdelijke, in strijd is met de goddelijke scheppingsorde" [4]). Uit zijn antropologie krijgt men de indruk, dat hij de opstanding des *vleses* als een *herstel* van de *tijd* ziet (vanwege het verband tussen lichamelijkheid en tijdelijkheid). Dit is iets anders dan de *continuïteit* van de tijd.

Spier meent dat de idee van „de religieuze tijd" beter in staat is om het algemeen-menselijk tijdsbesef te benaderen dan het denkbeeld van „de religieuze boventijdelijkheid".

Het bestaan van alle mensen gaat niet op in hun eigen individuele tijd of in de diverse modale tijdsvormen, maar heeft een religieuze tijdsdimensie, doordat ieder mens in een religieuze verhouding tot Jezus Christus staat. De gelovigen hebben in hun religieuze tijd een mystieke gemeenschap met de religieuze tijd van Christus [5]).

Over de eeuwigheid zegt hij: „Zoals de Schrift van God vaak spreekt op menselijke wijze, hoewel ze daarbij terdege laat uitkomen, dat Hij geen mens is, zo spreekt zij ook van de eeuwigheid in de taal van de tijd, maar laat er tevens geen twijfel over bestaan, dat de eeuwigheid het andere van de tijd is . . . *Het wezen van de eeuwigheid is voor ons onuitsprekelijk*" [6]). „Als de bijbel aangaande de toestand, die na déze tijdsbedeling intreedt, spreekt in allerlei bewoordingen als van een *eindeloze duur*, waarin de verhouding van

---

[2]) Dooyeweerd, a.w., III, 628.
[3]) id., Kuypers wetenschapsleer, in: Phil. Ref., 1939, 204.
[4]) id., a.w., II, 493.
[5]) Spier, a.w., 150.
[6]) id., 210.

de mensen tot God zich niet meer zal wijzigen, dan is dat geen eeuwigheid in de praegnante zin van het woord, geen boventijdelijkheid, waarin de tijd in het „geheel anders zijn" is overgegaan. Wie onbevooroordeeld en onbevangen leest wat het N.T. zegt van deze eeuw en de toekomende, krijgt daaruit de indruk, dat er op deze tijd een andere tijd volgen zal, die wellicht in heel veel opzichten verschilt van de tijdsbedeling, waarin wij allen nu nog verkeren, maar die toch hierin met onze tijd van nu wezenlijk één is, dat ook in die toekomende eeuw een echte tijdsduur bestaat, waarin het leven in heerlijkheid zijn gestadige *voortgang* zal hebben" [7]). De toekomende tijdsorde noemen we eeuwigheid, maar dit is iets anders dan de eeuwigheid die vóór de schepping ligt. Eeuwigheid en tijd liggen niet in elkaars verlengde, maar staan tegenover elkaar, hoewel niet als vijanden [8]). De tussentoestand kent successie van momenten, want in de hemel *gebeurt* iets. „En het is een scheppingsordinantie van God, dat alles wat gebeurt in de tijd geschiedt." De hemeltijd staat niet los van de aardse, maar is geïncorporeerd in de hemel-en-aarde-omspannende kosmische tijd. De tijden van aarde, hemel en hel lopen evenwijdig en grijpen op elkaar in, omdat ze alle drie geconcentreerd zijn op het grote tijdpunt van de parousie. De tussentoestand kan dus niet creatuurlijke eeuwigheid worden genoemd [9]). Wil Spier de term „creatuurlijke eeuwigheid" reserveren voor het eeuwige leven ná de parousie? Hij bedoelt blijkbaar dat de *tijd* van de tussentoestand ophoudt en de *tijd* na de tussentoestand *niet*. Ook tijdens de tussentoestand bezitten wij reeds het eeuwige leven, dat een tijdelijk leven is, — en dat wil Spier niet loochenen. Maar de bedeling van de heerlijkheid-zonder-einde vangt pas aan bij de vernieuwing van hemel en aarde. Of de *structuur* van de kosmische tijd dan ook vernieuwd zal worden, is ons niet geopenbaard; — maar „het geschapen-zijn valt niet weg en daarom valt ook de tijd, die wezenlijk aan alle creatuur eigen is, niet weg" [10]).

Een geheel aparte plaats neemt F. Kuyper in, wiens originele boek nog niet voldoende de aandacht trok. Hij gaat er van uit, dat de scheppingsidee en de eindigheidsidee identiek zijn: „in den beginne" = „schiep" = de „grens" in de Wijsbegeerte der Wetsidee [11]). „Zal de schepping volkomen schepping zijn en *blijven,* dan moet de lijn der schepping ook een *eindpunt* hebben, dat weer niets anders is dan een grenspunt t.o.v. de Schepper, en in welk eindpunt alle zelfgenoegzaamheid in het bestaan der schepping wordt voorkomen." Hij wijst op 1 Cor. 15: „Een punt des tijds, een ondeelbaar ogenblik is het, waarin de schepping naar haar vergankelijk voorkomen, tot afsluiting komt." „Zo min als zij (de schepping) zich uitstrekt tot vóór de beginne, zet zij zich voort na het tijdstip der voleinding. Ook niet in een overgankelijke, dus tijdeloze of eeuwige bestaanswijze; iedere idee van een zich-uitstrekken is aan de schepping in haar *onvergankelijke* orde, die ook in 1 Cor. 15 geopenbaard wordt, vreemd, dus ook een aansluiting van de onvergankelijke orde aan het laatste tijdstip

[7]) id., 213 v.
[8]) id., 216.
[9]) id., 221 v.
[10]) id., 224.
[11]) F. Kuyper, a.w., 43.

van de vergankelijke orde is daarmede in strijd wijl aansluiting het principiële onderscheiden-zijn van de aaneensluitende delen onderstelt. Beide delen worden dan gevat in een orde van tijdelijkheid; de overgang in het punt des tijds is, wat het woord „overgang" ook letterlijk reeds zegt, nog vergankelijkheid der schepping en het punt des tijds is zó niet het absolute eindpunt *van* de vergankelijkheid maar een tijdstip *in* de orde der vergankelijkheid, waarop nog een moment volgt: de eeuwige onvergankelijkheid. Deze ongerijmdheid noopt tot de verwerping van elke gedachte aan een doorlopend bestaan der schepping, waarin het punt des tijds in het eind der dagen niet een afsluiting maar een punt van overgang is..." Aan Gods algenoegzaamheid wordt tekort gedaan „zowel wanneer nevens God een aflopende ledigheid (dit slaat op het feit, dat de auteur verwerpt, dat God iets uit *niets* schiep) als wanneer nevens Hem een in zeker moment aanvangende eeuwigheid (van het hiernamaals) wordt gedacht." „Men (?!) wéét (?!) dat de eeuwigheid van het hiernamaals... volstrekt vreemd is aan enige opeenvolging van momenten", maar dan moet men eeuwigheid ook niet in een punt des tijds laten aanvangen (dan is het al geen eeuwigheid meer). Dit is inderdaad consekwent! God is „alles in allen" is een omschrijving van Gods eeuwige bestaanswijze in Zijn zelfgenoegzaamheid. „Aan het eind van ons tijdelijk leven zullen wij niet staan voor *ons* eeuwig leven, dat zich dan openbaart als de zin en het einddoel van dat tijdelijk leven, maar zullen wij, levend, staan alleen maar voor Gods aangezicht, Die alles in allen is" [12]).

Eeuwigheid is het integrale geheel van wat tijdelijk uiteengesteld is. Maar het is niet nodig en onjuist om de oplossing te zoeken in een eindeloze verlenging van de geschiedenis achter de voleinding, waarin dan dezelfde tijdsvorm voortgezet wordt. „Op die wijze verliest de voleinding haar werkelijke zin van voleinding." De tegenstelling tussen tijd en eeuwigheid ligt geheel *binnen* de schepping; de eeuwigheid is geschapen, zij is creatuurlijk van aard. „Van Gods eeuwigheid is uitsluitend sprake met betrekking tot Gods werkzaamheid met en in zijn schepping, en dit bevestigt dat de eeuwigheid die ons geopenbaard is — en van een niet-geopenbaarde eeuwigheid hebben wij geen weet! — aan de schepping inhaerent is" [13]). De openbaring opent het gezicht *vanuit* de tijdelijkheid op het niet-tijdelijke maar zij verplaatst ons niet van de tijdelijkheid *in* het niet-tijdelijke [14]). „Wel spreekt men over anthropomorfismen... maar dit woord schijnt men slechts bij uitzondering te willen noemen nl. wanneer de voorstelling ongerijmd schijnt t.o.v. eenmaal gedogmatiseerde eigenschappen Gods, zo het „berouwen" Gods tegenover de „onveranderlijkheid Gods" [15]). Het natuurlijk verscheiden (een scheppingsordinantie) kreeg door de zonde het „vijandig" karakter van de dood. (Wij vragen ons af: waarom deze aanhalingstekens?) „Deze vijandigheid is niets anders dan de vijandschap in de ruimte zin, die terstond na de val in de wereld kwam" [16]).

---

[12]) id., 46—48.
[13]) id., 97—99.
[14]) id., 109.
[15]) id., 115, noot 4.
[16]) id., 236.

Bij het *psychische* wereldbeeld paste de lineaire eeuwigheid samenhangend met de eindeloze uitgebreidheid van de hemel (Ps. 89, Ps. 72) [17]. Bij de voortgaande ontwikkeling wijzigt zich de voorstelling. De eindeloosheid in deze eeuwigheidsopvatting is *niet* in strijd met de grensidee en de eindigheidsidee. De begrensdheid van het leven der mensen blijft nl. nog tot uitdrukking komen in het steeds weer sterven der mensen [18]. In de Bijbel staat telkens: „ten dage..." I.p.v. „dag" had er ook „tijd" kunnen staan; „dag", „maand", „jaar", zijn uitdrukkingen voor het *primitieve* tijdsbegrip [19]. Het begrip „eeuwigheid" in het *verstandelijke* wereldbeeld is cyclisch (Prediker) [20]. Het is merkwaardig dat men doet alsof God naar Zijn *onveranderlijkheid* méér in Zijn ware wezen gekend zou worden dan in Zijn *berouw*. En zo staat het ook bij de *eeuwigheid* van God. *Alle* openbaring van God is openbaring in creatuurlijke vormen. De onderscheiding tussen onmededeelbare en mededeelbare eigenschappen Gods is dus onjuist. Niet-mededeelbare eigenschappen zouden niet *geopenbaarde* eigenschappen moeten zijn! [21])

Deze visie op verschillende eeuwigheidsbeschouwingen kunnen wij niet diepgaand bespreken, omdat ze samenhangt met *heel* zijn visie over een reeks van kosmische werelden (vandaar de uitdrukkingen: psychisch en verstandelijk wereldbeeld), waarin hij aansluit bij en tegelijk kritiek levert op de Wijsbegeerte der Wetsidee. Z.i. redeneert Dooyeweerd „van God-uit", terwijl hij zelf „van de mens-uit" wil spreken [22].

Opvallend is zijn opvatting dat de aan ons geopenbaarde eeuwigheid van God „aan de schepping inhaerent is". Op de achtergrond daarvan staat zijn mening dat alle openbaring van God openbaring in creatuurlijke vormen is. Nu maakt hij over het antropomorfisme ongetwijfeld rake opmerkingen. Men gebruikt dit woord dikwijls eerst dàn, als de voorstelling ongerijmd schijnt ten opzichte van reeds in dogma's vastgelegde eigenschappen van God. De onveranderlijkheid van God staat onveranderlijk vast, — dus als er over Zijn „berouw" gesproken wordt, is dit antropomorfisme. Terecht stelt Kuyper, dat óók de „onveranderlijkheid" van God een antropomorfe uitdrukking is. Dit inzicht opent een wijder uitzicht dan men wellicht vermoedt. Reeds het spreken over „eigenschappen van God" is een antropomorf spreken; elke „eigenschap" is Zijn wezen. Maar als wij antropomorf uitspreken dat „één" van Gods „eigenschappen" de „eeuwigheid" is, betekent dit *niet* dat „de" eeuwigheid creatuurlijk van aard is. Wanneer de dogmatiek over *niet*-mededeelbare en *toch* geopenbaarde en antropomorf beleden eigenschappen van God spreekt, gaat het erom om met deze overigens aanvechtbare onderscheiding (mededeelbare en niet-mededeelbare „eigenschappen") tot uitdrukking te brengen, dat sommige „eigenschappen" alleen bij God worden gevonden en dat andere — gedeeltelijk en gebrekkig — ook voorkomen bij de naar Gods beeld geschapen mens, in een zwakke en onvolkomen weerspiegeling. Het gaat om het ons

---

17) id., 291.
18) id., 298, noot 6.
19) id., 316.
20) id., 362.
21) id., 370, noot 18.
22) id., 373.

geopenbaarde feit, dat er „eigenschappen" zijn die de tegenstelling tussen Schepper en schepsel openbaren en andere, waarin de overeenkomst tussen God en Zijn beelddrager aan de dag treedt. Omdat geen enkele „eigenschap" van God in die zin mededeelbaar is, dat zij in haar volkomenheid bij schepselen kan worden gevonden, en omdat ook van de onmededeelbare „eigenschappen" een gelijkenis bij Gods beelddrager niet geheel ontbreekt, blijft deze onderscheiding inderdaad onbevredigend. Over Gods aseitas zegt Bavinck: „En toch, terwijl bij deze deugd het onmetelijk onderscheid tussen Schepper en schepsel in eens helder en klaar aan het licht treedt, is er toch ook van deze volmaaktheid Gods eene zwakke gelijkenis in al het schepsel" [23]). Blijft er na dit dubbele „toch" nog veel van de genoemde onderscheiding over? Maar in elk geval is de bedoeling duidelijk: men wil Gods „eigenschappen" niet in een systeem wringen, men wil juist laten uitkomen dat *zowel* aan de tegenstelling tussen God en mens *als ook* aan het beelddrager-zijn van de mens recht gedaan moet worden. Dat is hier het belangrijkste, — hoewel men bij die onderscheiding weer het gevaar loopt dat men niet recht doet aan het feit, dat *beide* aspecten bij *alle* „eigenschappen" in het oog gehouden moeten worden. Dat houdt ten aanzien van de eeuwigheid dus in, dat er duidelijk onderscheid gemaakt moet worden tussen de Goddelijke en de creatuurlijke eeuwigheid. Een tegenstelling tussen God en mens: *creatuurlijke* eeuwigheid. De mens als beelddrager: creatuurlijke *eeuwigheid.* Dat wij op deze wijze God Gód laten, doet niets af aan de erkenning dat wij van een niet-geopenbaarde eeuwigheid geen weet hebben. De waarschuwing van F. Kuyper blijft van kracht: dat wij niet moeten doen alsof God naar Zijn „onmededeelbare eigenschappen" méér in Zijn ware wezen gekend zou worden dan in Zijn „mededeelbare eigenschappen". En hoe vaak gebeurt dat niet, dat men doet alsof God in Zijn „eeuwigheid" van duizendjaren-als-één-dag méér zichzelf zou zijn dan in Zijn met-de-tijd-méé-leven van één-dag-als-duizend jaar? Hoe dikwijls doet men niet alsof God liever predestineert dan zich laat verbidden?

In de dertiger jaren worden in gereformeerde kring vele discussies gevoerd over de „onsterfelijkheid der ziel". Met name A. Janse verzet zich tegen de Griekse mensbeschouwing [24]). Zijn antropologische uiteenzettingen kunnen wij hier niet behandelen. Maar uiteraard komt hij ook met het tijd-eeuwigheidprobleem in aanraking. Ook in het dodenrijk „is nog de voortgang van tijdssuccessie volgens de H. Schrift", schrijft hij, met een beroep op Openb. 6 : 9—11 en Judas : 6. Omdat in het dodenrijk het eindoordeel wordt verwacht, is er daar nog *tijd.* „Maar welk een verschil in *tijdsaanschouwing,* in *tijdsindeling,* in *tijdsbeleving* moet dat zijn. Wat moet de tijd daar vreemd zijn voor hen, wier dagen hier werden afgesneden" [25]). „Vanwege de groote liefde voor Hem zal de wachttijd zeker wel niet lang duren. Bovendien is er ook het element van *rust,* waarop de H. Schrift allen nadruk legt. En de uren dat wij slapen

---

[23]) Bavinck, Geref. Dogm., II, 122.
[24]) A. Janse, De mensch als „levende ziel", 1937.
[25]) id., Vreemde tijd, in: Op den Uitkijk, 1933, 857.

zijn voor ons bewustzijn niet lang" [26]). Dat wil niet zeggen dat hij de tussentoestand als een slaap ziet; de gestorven christen is „in de zalen des lichts bij den Heere Jezus" [27]). Er is na de dood een „aanschouwen" van het eeuwige leven (dus niet: een *delen in* het eeuwige leven? vraagt Van Es [28])). (Volgens Van Es gaat in de beschouwing van Janse de ziel niet als eenheid, maar als brokstuk de eeuwigheid in. Maar Van Es gaat te ver, als hij in zijn bestrijding van Janse en de Wijsbegeerte der Wetsidee vaststelt, dat de natuurlijke onsterfelijkheid der ziel algemeen aanvaard wordt en schriftuurlijk is.) Janse schrijft: „Zoals bij de opstanding des vleses ons nieuwe lichaam niet een nieuwe schepping is, maar ons eigen lichaam dat in het graf gezaaid werd — alzo is het eeuwige leven niet een zeker „bovennatuurlijk" „gans ander" dan ons leven van nu, maar hetzelfde leven" [29]). Tegenover het Griekse denken komt Janse tot een soort van ondeelbaarheids-opvatting van de mens; omdat hij toch de tussentoestand niet wil loochenen, komt hij tot allerlei tegenstrijdige denkbeelden.

Min of meer in dezelfde lijn ligt het boek van Telder. Deze bestrijdt het „Bijbelvreemde, mystieke hemelverlangen". „De Schrift kent geen „zielen", die „hemelen" gaan" [30]). „Het eeuwige leven zal een echt menselijk leven zijn op een vernieuwd en gereinigd aardrijk" [31]). Hij wil niet weten van een in de tijd met bewustheid voortleven van de gestorvenen tussen dood en opstanding [32]). De Schrift geeft z.i. geen enkele grond voor de speculatie dat de mens in het eeuwige leven de tijd te boven zal zijn [33]). Wij kunnen op zijn boek verder niet ingaan, omdat de antropologische motieven daarin de hoofdrol spelen en omdat hij „bijna geheel aan de huidige theologische en wijsgerige problematiek voorbijgaat" [34]). Volgens de catechismus is de christen na zijn dood bij de Heer, volgens Telder bij de doden. „Dat is niet een verschil van terminologie of van anthropologie (aristotelisch of niet), maar een veel dieper grijpende zaak" [35]). Ridderbos noemt terecht als het eigenlijke manco in dit boek, dat het miskent hoe de eschatologie *niet* antropologisch, maar christologisch bepaald is [36]).

K. J. Popma voert in vrijwel al zijn boeken een pleidooi voor de continuïteit van de tijd. Zo schrijft hij in „Eerst de Jood, maar ook de Griek": „De opvatting, dat er na het eindgericht geen sexe-verschil meer zou bestaan, hangt, zij het in verwijderd verband, ook nog samen met een miskennende houding jegens het sexe-verschil" [37]). „Wij vinden het zeer vanzelfsprekend, dat er in

---

26) id., 859.
27) id., 858.
28) Van Es, a.art., 154, noot 6.
29) Janse, De beijdenis der kerk naar de Schriften, 1950, 199.
30) B. Telder, Sterven ... en dan? 1960, 19.
31) id., 39.
32) id., 91.
33) id., 115.
34) Berkouwer, De Wederkomst van Christus, I, 43, noot 27.
35) H. N. Ridderbos, Ingrijpende Kritiek, in: Ger. Weekbl. 1960, 146.
36) id., 154.

de opstanding geen huwelijk is. Ook al had Jezus dat niet uitdrukkelijk geleerd, dan nog zouden we het weten ... Ook het sexe-verschil en de stofwisseling zouden geheel afwezig zijn (volgens velen) en voor totaal andere toestanden of bepaaldheden plaats maken. Men vraagt zich af, welken zin het dan nog heeft van opstanding des vleesches te spreken" [38]). De opstanding in de zin van het farizeïsme is het voortbestaan voor eeuwig van het judaïstisch leven, de vereeuwiging van het vlees. De wet is eeuwig, en dus het volk der wet, en dus het huwelijk. Dàt wordt door Jezus bestreden [39]). „De eeuwigheid ligt, zooals men het wel eens met een aanvechtbare formuleering (maar een die toch haar waarde heeft) zegt: in het verlengde van „den tijd". Iets meer Schriftmatig drukken we ons uit als we zeggen: tot de volle som der tijden behoort ook de periode der volmaaktheid. Dit staat er ook duidelijk (in Ef. 1). Want de ordening van de volle som der tijden houdt verband met het stellen van de eenheid van hemel en aarde" [40]). In de woorden „de komende eeuwen" (Ef. 2 : 7) wordt de nieuwe tijd, de tijd des Geestes, zowel aan deze als aan gene zijde van het eindgericht, in zijn eenheid samengevat [41]). Als het O.T. „eeuwig" zegt, als het niet van God maar van het schepsel geldt, duidt dat woord op de tijd, dikwijls op de tijd die de gehele eerste periode der geschiedenis omvat [42]). „Noch in deze, noch in de komende eeuw" (Matth. 12 : 32) wil zeggen: noch in de oude, noch in de nieuwe tijd [43]). In zijn artikel „Tijd en Religie" schrijft hij, dat 2 Petr. 1 : 3 (de mens krijgt deel aan de Goddelijke natuur) er op wijst dat de religie niet behoort tot onze natuur in de zin van geschapenheid. Wij hebben de religie niet in onze menselijke natuur. De mythe is een door mensen bedacht woord dat de pretentie heeft boven de tijd uit te gaan; het Woord Gods is van boven en gaat in onze historie in. De mythische tijd staat tegenover de nieuwe tijd van Christus „in welken wedergeboorte, vergeving van zonden en eeuwig leven tot de „aardsche dingen" (Joh. 2 : 12) behooren" [44]). In Gen. 2 : 7 („alzo werd de mens tot een levende ziel") worden creatuurlijkheid en religie duidelijk onderscheiden: „geformeerd uit het stof der aarde, dat is zijn creatuurlijkheid; in zijn neusgaten geblazen den adem des levens, dat is zijn religie, zijn kind-Gods-zijn ... Dat inblazen is wat Petrus noemt deel geven aan de Goddelijke natuur: hem wordt gegeven de adem van Gods leven, het eeuwig leven in Verbond met den Heere" [45]). Dat de religie niet bij de natuur hoort, is niet de roomse leer van het donum superadditum, want Popma verstaat onder natuur: de geschapenheid die de mens met de niet-menselijke schepselen gemeen heeft. Een toevoegsel kan de religie dus nooit zijn [46]). In zijn „Calvinistische Geschiedenisbeschouwing" schrijft hij: de geschiedenis begint bij de schepping; ook afvalligen werken aan de

---

37) K. J. Popma, Eerst de Jood, maar ook de Griek, 103 v.
38) id., 202.
39) id., 203 v.
40) id., 121.
41) id., 125.
42) id., 127.
43) id., 129.
44) id., Tijd en Religie, in: Philos. Ref., 1949, 129—132.
45) id., 138.
46) id., 155.

geschiedenis mee; haar continuïteit wordt door de val niet verbroken. „Bovendien weten we, dat de nieuwe tijd de periode is, waarin het mensenleven het eeuwige leven heet. Het is de tijd van het nieuwe en eeuwige testament. Even natuurlijk als het is, dat de periode van het vleesch afloopt, even natuurlijk is het, dat de periode van den Geest in alle eeuwigheid voortgaat. Voor den Prediker was de historische realiteit ijdelheid, ofschoon God den mensch de eeuw in het hart gelegd had. Maar voor den mensch in den nieuwen tijd is de historische realiteit eeuwig leven: de eeuw is dan niet maar in het hart, *maar in het leven*". De uitdrukking „volheid der tijden" wijst op de veelheid der tijdjerken en op de voortgang, het verloop in de historie, waardoor het oude in het nieuwe present is [47]). Het einde is beter dan het begin, omdat in de nieuwe tijd voortgang altijd vooruitgang is. „Slechts wie den nieuwen tijd waarin hij leeft niet verstaat en niet aanvaardt, heeft een voortgang die geen vooruitgang is." In de afvallige ambtsopvatting wil de mens zich het ambt toeëigenen en poogt hij, om daarin te slagen, het vlees te vereeuwigen [48]). De belangrijkste *insnijding* is die tussen oude en nieuwe tijd (de komst van Christus). Over de volmaaktheid schrijft hij: „Het vleesch heeft dan afgedaan, het menschenleven is volkomen, volmaakt in de periode van den Geest gekomen, de geboorte van vleesch uit vleesch staat stil. Maar wie meent, dat de mensch in de opstanding een onstoffelijk lichaam zal hebben, die loochent de opstanding des vleesches" [49]). Meermalen hoort en leest men de opvatting, als zouden het hemelleven en het aarde-leven zich verhouden als worden en zijn. Dat is in strijd met: wie in de Zoon gelooft, *heeft* eeuwig leven. „Het verschil vleesch-Geest is weer onderscheiden zoowel van worden—zijn als van volmaakt—onvolmaakt." De oude tijd leeft voort in de nieuwe als de sabbat in de zondag [50]). Dan volgt een hoofdstuk over „Tijd en eeuwigheid". Het is vrij algemeen onder calvinisten om te zeggen: de tijd is het worden, de eeuwigheid is het zijn. Tijd en eeuwigheid staan dan tegenover elkaar als twee volkomen van elkaar verschillende vormen van realiteit. In het artikel „Eeuwigheid" in de „Chr. Encyclopedie" staat: eeuwigheid behoort tot de niet-mededeelbare eigenschappen Gods. Maar in hetzelfde artikel wordt gezegd: de mens is voor de eeuwigheid bestemd. En verder: eeuwigheid is een eeuwig heden, als zodanig niet-tijd; in tijden van blijdschap zijn wij boven de tijd, in tijden van benauwdheid onder de tijd; zo zijn we in de eeuwige zaligheid boven, en in de verlorenheid onder de tijd. Een gewrongen constructie, volgens Popma. In de eeuwigheid zijn we volmaakt, de genetische taak houdt op, ja! maar: de realisten (in de geschiedenis van de wijsbegeerte) zien zijn en worden als tegenstellingen en zien *zijn* als het *eigenlijke* en in het *worden* het lichamelijke, zintuigelijke; — dus het ware leven komt pas na de bevrijding uit de gevangenschap van het lichaam (het worden). Zo ongeveer schrijft het artikel in de Encyclopedie over de eeuwigheid (worden en tijd) houden op bij de dood, dan komt een hogere bestaanswijze in eeuwigheden, en

[47]) id., Calvinistische Geschiedenisbeschouwing, 1945, 70 v.
[48]) id., 76 v.
[49]) id., 82 v.
[50]) id., 85 v.

de tijd is een boze droom waaraan we niet meer denken!) Als de engel uit Openb. 10 ; 6 had bedoeld: geen tijd meer! dan zou dat even vreemd zijn als wanneer een rechter midden onder een uitspraak opeens een interessante mededeling zou doen over houtsoorten, bij de bouw van de rechtszaal gebruikt! In de eeuwigheid is onze genetische taak afgelopen, maar niet onze historische taak. Het *worden* houdt niet op, al staat de geboorteschoot stil. „Overal waar worden is, daar is ook zijn. En overal waar worden en zijn in creatuurlijken zin voorkomen, daar is de tijd ... De menschelijke natuur is onvernietigbaar, daarom zal de historie nooit eindigen, en in dien zin zal ook het worden nooit ophouden." Hun werken volgen hen na: ze zullen hun taak voortzetten. Alleen al omdat de tussentoestand een interim is, is hij tijdelijk. *Wachten* is een actie, alleen in de *tijd* mogelijk [51]). Onze taak op aarde — en die in de hemel — en die op de nieuwe aarde liggen in één en hetzelfde historische verband: de Zoon blijft eeuwig in het huis. Jezus zegt: „Ik ga heen om u plaats te bereiden", nl. *in de schepping* (niet: in de hemel) [52]). „Waarom belijden we de herschepping, als we in onze geschiedenisbeschouwing die belijdenis verloochenen of tenminste afbreuk doen? ... Als de geschiedenis afbrak met het eindgericht, zou het oordeel ophouden een historische beslissing te zijn, en daarmee allen zin verliezen." Ook op de nieuwe aarde is nog geloof nodig [53]). Het worden sluit niet onvolmaaktheid in: in de staat der rechtheid werd gezegd: vermenigvuldig U! [54]) In de oude tijd is de eeuwigheid in het hart gelegd, in de nieuwe in het leven. „Het is dan ook alleszins begrijpelijk, dat men den nieuwen tijd, als de periode waarin de eeuwigheid in het leven is, kortweg „eeuwigheid" in praegnanten zin noemt. Doch dan vangt deze eeuwigheid niet aan na het jongste gericht, doch met de opstanding van Christus." De oude tijd is tot de hemel doorgedrongen: ook de hemel moet vernieuwd worden.

Ook in zijn „Evangelie contra Evangelie" geeft Popma een „Schriftuurlijke geschiedenisbeschouwing". De rede van Paulus te Lystra en te Athene en het begin van Romeinen handhaven de continuïteit der historie en zien de geschiedenis als een eenheid vanaf de schepping; omdat het *ganse* menselijke geslacht Gods Woordopenbaring bezeten heeft, is geen volk te verontschuldigen; de Bijbel sanctionneert nooit de revolutie, maar handhaaft steeds de ononderbroken continuïteit der historie. De toestand der *onwetendheid* heeft nooit *geldigheid* verkregen [56]). „Zooals iemands geloof is, zoo is zijn geschiedenisbeschouwing" [57]). De volheid des tijds is voor de volkeren een volheid van afval. Ef. 1 : 21 zegt: niet alleen in deze, maar ook in de komende eeuw. „Toekomend" mag ook wel, als men dan maar niet denkt aan „toekomstig". De komende eeuw is de eeuw van de ordening van de volheid der tijden. Het woord „mellein" duidt niet uitsluitend op de toekomst maar tevens op het heden; het is een woord dat speciaal tot taak heeft het nog niet volledig aanwezige dat

[51]) id., 134—142.
[52]) id., 146—148.
[53]) id., 152.
[54]) id., 159.
[55]) id., 164 v.
[56]) id., Evangelie contra Evangelie, 1942, 59—66.
[57]) id., 77.

zijn a.s. aanwezigheid echter duidelijk verraadt, aan te duiden. „De tegenstelling van tijd en eeuwigheid is aan de Schriftuurlijke historiebeschouwing vreemd." Na de tweede bedeling van het verbond *volgt geen derde*. De volheid der tijden gaat vanzelf en zonder principiële wijziging in „de eeuwigheid" over. Mt. 13 : 39, 40 spreekt over de voltooiing van de aion —; we kunnen dit weergeven met: voltooiing van de *geschiedenis*, mits we daaraan *niet* de gedachte verbinden van de volstrekte tegenstelling tussen tijd en eeuwigheid [58]). „In elke periode brengt het evangelie de beslissing. Zoo loopt het einde en de voleinding door heel de geschiedenis heen". Hebr. 9 : 26 spreekt over het einde der aiones; — daar wordt uitsluitend gedoeld op het einde van de eerste wereldphase. In het volgende vers wordt de wederkomst als het beslissende moment in de tweede wereldphase aangeduid. In 1 Cor. 10 : 11 slaat „einde*n* der eeuw*en*" op de tweede phase. In 1 Joh. 2 : 17 is de voorbijgaande wereld wat Paulus deze aeon noemt (tegenover de komende). Mt. 12 : 32 zegt: geen vergeving in de toekomende eeuw. Mc. 3 : 29 zegt: geen vergeving in eeuwigheid. Daaruit volgt: de eeuwigheid ligt in het verlengde van de nieuwe tijd. „Op de regel dat „de eeuwigheid" in het verlengde ligt van de nieuwe tijd, kent de Schrift één uitzondering: de huwelijksgemeenschap zal op de nieuwe aarde geen plaats meer hebben ... Er is o.i. geen reden waarom levensverbanden als gezin, kerk, staat, school op de vernieuwde aarde er niet meer zouden zijn" [59]). In de eerste phase is het huwelijk een integrerend bestanddeel. In de tweede phase niet. (Door de komst van Christus is het huwelijk op een ander plan gekomen). In het O.T. was niet trouwen = sterven (Jefta's dochter!) Het verschil Hooglied — 1 Cor. 7 = het verschil sabbat-zondag! [60]) Dan schrijft hij over de hellenistische geschiedenisbeschouwing. Aristoteles had weinig of geen oog voor de periodiciteit in de geschiedenis, zag niet dat de vroegeren tot een andere tijd behoorden [61]). De stoïsche kosmopolitische idee betekende een positieve ontwikkeling van het historisch besef. Het Hellenisme zag niet dat geschiedenis een eenheid *is*, kwam veeleer niet verder dan: dat geschiedenis een eenheid wordt [62]). Maar de Schriftuurlijke geschiedenisbeschouwing zegt: God maakt geschiedenis, de komst van Christus is centraal. De Hellenistische zegt: de mens maakt geschiedenis en er is geen principiële tweedeling [63]). Hoe komt het dat calvinisten zo hardnekkig menen dat er in het hiernamaals een heel *ander* leven is? Dat is een Doperse trek. Maar ook: invloed van het *Judaïsme* [64]). Voor de Judaïst moet het eigenlijke nog komen. Voor de chiliast ook. Maar de opstanding van Christus moet méér betekenen dan de onze! [65]). *De principiële onverliesbaarheid van de menselijke natuur* is één der voorwaarden tot de eenheid der historie [66]). De gelovige heeft niet een functie meer dan de

58) id., 89—94.
59) id., 95—99.
60) id., 100 v.
61) id., 104.
62) id., 108—110.
63) id., 120.
64) id., 178 v.
65) id., 181 v.
66) id., 193—201.

ongelovige, maar de ongelovige heeft eeuwig een menselijke natuur zonder *functioneel* verschil met ons [67]). Geen enkel volk staat buiten de stroom der geschiedenis [68]).

In „De Boodschap van het boek Job" zegt Popma, dat de kerk de stand van de mens in de geschiedenis vrijwel geheel heeft laten glippen [69]). De engelen zijn in de tijd en doen mee in de geschiedenis van de mensen. Satan heeft in de tijd het complot tegen Job gesmeed en in de tijd zag hij het mislukken. Er is maar één tijd: de tijd van de schepping, van de wereld. De gedachte, dat de engelen „tot een andere tijdsorde zouden behoren" is een ernstige belemmering om de leer van de Schrift te verstaan [70]).

In zijn boeken „Levensbeschouwing" komt de onvergankelijkheid van de tijd herhaaldelijk aan de orde. *Alleen* God is boven de tijd verheven, „Die *alleen* onsterfelijkheid heeft". De God-onmiddellijkheid van de directe visio Dei zou het einde van ons mens-zijn betekenen [71]). „De mens in het eeuwig leven na de opstanding des vleses is precies zo temporeel als de mens hier en nu: anders zou hij ophouden schepsel te zijn" [72]). „Zoals antichristelijke filosofie leert, dat ons verleden en onze toekomst in een ondoordringbaar duister gehuld zijn, zo leren Christelijk bedoelde theologieën, dat we zowel de paradijsperiode als de tijden ná het eindgericht practisch kunnen „afschrijven" omdat „de beste theologen (!) te dier zake van mening (!) verschillen." Wij hebben *ons vlees* in de hemel als een pand" [73]). We kunnen het best spreken van een „tempus concreatum": een met de schepselen mee geschapen tijd [74]). Zoals de eeuwigheid binnendringt in de tijdsperiode tussen zondeval en wederkomst, dringt iets van menselijke armoede binnen in de zaligheid van de gestorvenen. Op de nieuwe aarde zijn tijd en eeuwigheid identiek. Maar dat wil zeggen dat die eeuwigheid evenzeer tijd is als die tijd eeuwigheid. Eeuwige straf is niet alleen eeuwigdurende straf, maar primair die straf, die de mens raakt in de eeuwigheid van zijn religie [75]). De nieuwe tijd is eeuwig, zowel in de zin van de relatieve „boventijdelijkheid" als in die van eind-loze voortduur [76]). Het is merkwaardig hoezeer de gedachte van een geïsoleerde ellendige aarde en een even geïsoleerde zalige hemel in de kerk is binnengedrongen [77]). De Mariologie zou vermoedelijk nooit ontstaan zijn, als in de R.K. cultuurgemeenschap niet de gedachte gangbaar was geworden dat de status gloriae tevens boventijdelijk en bovenhistorisch moet zijn. Elke theologie die aan de mens in de toekomstige wereld het niet-meer-in-de-tijd-zijn toeschrijft, nadert onvermijdelijk de Roomse visie. Het aanroepen van Maria en de heiligen wordt mogelijk geacht doordat

---

67) id., 195.
68) id., 196.
69) id., De Boodschap van het boek Job, 1957, 53.
70) id., 178.
71) id., Levensbeschouwing, I, 74.
72) id., 75, cf., 200, 224.
73) id., 76.
74) id., 101.
75) id., 112.
76) id., 153.
77) id., 246.

men deze als boven de tijd verheven ziet [78]). In zijn religie „ontsnapt" de mens aan de tijd, zonder dat we de mens of iets van of in de mens om die reden „boventijdelijk" mogen noemen [79]). Gezien de Roomse tijdsleer kan men moeilijk volhouden dat de *limbus* temporeel zou zijn. Vagevuur en limbus in verband met elkaar gezien maken duidelijk dat het R.K. denken iets gezien heeft van de onvergankelijke temporaliteit van de mens [80]). Dat de mens zich van zijn temporaliteit onderscheidt en inzoverre distantieert, blijkt uit zijn tijdsbesef: een religieuze figuur, ook waar het niet als zodanig wordt herkend [81]). Dat wij ook nog sterven moeten, ligt niet aan onze temporaliteit [82]). De Bijbel wijst zelden in de richting van tot tijdelijkheid gereduceerde tijd; „mijn tijden zijn in Uw hand" slaat op onze levensgeschiedenis die méér is dan haar tijdelijkheid [83]). Wij kunnen onderscheiden: het tijdelijke in de zin van het louter temporele, de tijd zoals hij boven zichzelf uitwijst, en datgene wat in de tijd aan de tijd ontsnapt [84]). Over de tussentoestand en de opstanding schrijft hij zo uitvoerig dat wij nu slechts enkele gedachten daarover kunnen weergeven. Popma acht het onmogelijk om te zeggen *hoe* de mens na zijn sterven voortbestaat. We gaan te ver als we dit voortbestaan een „lichaamloos" verder-leven noemen [85]). Voortbestaan is iets anders dan onsterfelijkheid: het „onsterfelijkheid aandoen" betreft de opstanding van het vlees [86]). De R.K. kerkleer houdt vast aan de *identiteit* van de gestorven gelovige met diezelfde gelovige aan deze zijde van het graf, maar kan geen *continuïteit* erkennen, omdat zij aan de *transcendentie* vasthoudt: een innerlijke tegenstrijdigheid [87]). Er is veel voor te zeggen, dat de gestorven gelovige die nog niet de opstanding van het vlees gekregen heeft, lichamelijk voortbestaat. We mogen niet zeggen, dàt het lichamelijk voortbestaan er niet is, omdat we niet weten *hóe* het is. Dit riekt naar rationalisme: wat ik niet enigermate begrijp, heeft geen existentie. De gestorvene bestaat voort *als mèns* [88]). Wat het opstandingslichaam betreft: dat God buik en spijze te niet zal doen, is een leus van de Corinthiërs, waartegen Paulus zich verzet [89]). Wie de identiteit van het lichaam erkent en tegelijk de kwalitatieve verandering van het vlees (Bavinck), vergeet, dat God de structuur van de schepping niet verandert [90]). Popma betreurt het dat de christelijke traditie vrijwel over geheel de linie het verband tussen eeuwig leven en opstanding van het vlees heeft losgelaten. De toekomende eeuw is in onze tijd *normaal* (en geen inbraak van de heilige tijd in de profane) [91]).

Een ander zou alle opmerkingen over de tijd in één hoofdstuk verzamelen;

---

[78]) id., II, 90.
[79]) id., 95.
[80]) id., 193.
[81]) id., 197.
[82]) id., 199.
[83]) id., III, 208, 299.
[84]) id., 299.
[85]) id., I, 73.
[86]) id., II, 169.
[87]) id., 191.
[88]) id., 195.
[89]) id., 305.
[90]) id., III, 192.
[91]) id., 206.

Popma strooit ze door deze boeken heen, of liever: hij stoot bij het overdenken van allerlei zaken plotseling tegen een tijdstheologie aan, en dan moet hij zijn hart luchten alsof hij dat nooit eerder deed. Velen vinden zulk „onsystematisch" schrijven vermoeiend; anderen ondervinden hoe het hen wakker houdt. Zijn gedachte over de continuïteit van de tijd zou binnenkort een 25-jarig jubileum kunnen vieren, maar er zouden nog niet zoveel gasten op de receptie komen. Dat hij in dit verband de visie van Berkhof grotendeels begrepen heeft, blijkt uit diens later verschenen opstel in de bundel „Woord en Wereld". Het klinkt gevaarlijk als Popma zo nu en dan spreekt over de meer-dan-tijdelijkheid van de gemeente en over heil, verbond en openbaring, die de tijd te boven gaan. Wie huivert voor Schilders gebruik van de term „aevum", mag ook al wel terugschrikken voor het woord „transcenderen". Als hij nu schrijft, dat het niet noodzakelijk is i.p.v. „ontsnappen" de term „te boven gaan" te kiezen, zouden we willen zeggen, dat dit ook niet wenselijk is. Men kan hier niet voorzichtig genoeg zijn [92]). Als hij opmerkt, dat straks, als de kerk van al haar zonden is afgestorven, haar triumf niet zo wonderlijk meer is [93]), vrezen wij dat zo'n zin gretig aangegrepen kan worden door hen die menen dat het eeuwige leven geen vernieuwing en dus geen verwondering kent, alsof er ooit een tijd zal komen waarin het lied over het Lam dat geslácht is vanwege de eeuwigheid eentonig wordt.

Maar het gaat er nu vooral om, dat niemand zo doorlopend de miskenning van de tijd bestreden heeft als hij.

6. Enkele Nederlandse protestantse theologen

Eén van de gereformeerde theologen die zich steeds weer met de verhouding van tijd en eeuwigheid bezig houdt, is Schilder.

In zijn dissertatie behandelt hij het paradoxale denken vanuit Kierkegaards kwalitatief oneindige onderscheid tussen tijd en eeuwigheid [1]). Over Gods eeuwigheid schrijft hij, dat Gods besluiten niet als in eeuwige mystieke stilte boven de tijdelijke werkelijkheid zweven, maar, omdat zij als besluiten permanent zijn, die tijdelijke werkelijkheid begeleiden; maar juist in verband hiermee schrijft hij ook, dat de tijd eenmaal vergaat [2]).

Hij betoogt elders, dat in God het „zijn" en het „hebben" samenvalt, waarbij hij beide woorden van de bijsmaak van het tijdelijke ontdoet om door het woord „tota simul" elke bijgedachte van een „wordende God" af te snijden [3]). Hij bestrijdt remonstranten en socinianen die een veranderlijkheid in God aannemen en vandaaruit beweren dat ook voor Hem verleden, heden en toekomst bestaan en zelfs een prae-aeterniteit. Hij zegt terecht dat het opereren met

---

92) cf. hoofdstuk I i.v.m. aevum-begrip.
93) Popma, a.w., 57.
1) K. Schilder, Zur Begriffsgeschichte des „Paradoxon" 1933; cf. id., Tussen ja en nee, 243 v.
2) id., H. Catechismus, I, 2 385.
3) id., III, 118.

mathematische beelden („zijden", „lijnen", „vlakken", „sferen") in niet-mathematische kwesties al veel misère heeft gebracht [4]).

Als het getal der mensen vol is, wordt de baarmoeder stilgezet en is de wisseling niet langer aan het mensenleven inhaerent; „wording" wijkt voor „zijn"; de stofwisseling neemt een einde, buik en spijze worden te niet gedaan; de gebondenheid aan de tijd is voorbij [5]). Een belangrijke rol speelt bij hem de gedachte dat leven méér is dan bestaan [6]). Adam zou niet altijd binnen het raam van de tijd hebben kunnen blijven verkeren in de existentiewijze van zijn aanvankelijk leven. Als pendant van het *in*-treden-in-de-*tijds*-kring staat het *uit*-treden-uit-de-tijds-kring, ook in het paradijs. Uit-de-tijd-treden is inzichzelf geen „dood", maar een tot rust gebracht worden uit de veranderlijkheid tot de onveranderlijkheid [7]).

Is de mens bestemd om boven-zichzelf-uit-te-komen? Schilder antwoordt ontkennend. Calvijn zegt wel, dat de mens moet transcenderen, maar Heidegger denkt dat dit zwaarbelaste woord een filosofenterm is en verstaat Calvijn hierin verkeerd; Calvijn bedoelt: een komen van de mens uit zijn begin-staat tot zijn volkomen staat; er is geen sprake van een boven-zichzelf-uit-reiken, maar van een blijven-in-het-zijne [8]). Hoewel Schilder vasthoudt aan dit creatuurblijven van de mens, spreekt hij herhaaldelijk over het sterven als een treden uit de tijd [9]).

In zijn „Wat is de hemel?" gaat hij ervan uit dat God de eerste schepping tot zichzelf terugleidt, dat de eerste wereld nooit tot haar voltooiing had kunnen komen zonder een „katastrofe" in een punt des tijds, een plotselinge overgang van sexueel en vegeterend in niet-sexueel en niet-vegeterend leven, en dat het theoreem van geschiedenis-en-bóvengeschiedenis verworpen moet worden [10]). De hemel heeft een geschiedenis, is beweeglijk in ruimte en tijd [11]). De eerste mens neemt afstand waar in tijd en ruimte en kent boven alle graadverschillen in de tijd God als de eeuwige, vóór en boven de tijd; door te spreken over de dood wijst God hem op een *mogelijkheid* van diastase-in-*antithese* [12]). De mens werpt zich op al zijn akkers, opdat de tijd voldragen en het „punt des tijds" bereikt zou worden [13]). De engelen vertonen in hun constant-zijn reeds het beeld van Adams toekomst [14]). De jongste dag brengt een zó ingrijpende verandering, dat wij het oude niet meer zullen herkennen in het nieuwe. De nieuwe aarde is zonder wording en groei en dus onvoorstelbaar. Maar de verlosten zullen zien dat zij de vernieuwde oude aarde is [15]). Als de geschiedenis ophoudt, leeft ook de mens in het perfectum praesens [16]). Christus' vernede-

[4]) id., 125.
[5]) id., I, 391.
[6]) id., I, 391, III, 224, 437, 442, 444—452, IV, 74.
[7]) id., III, 449.
[8]) id., 386.
[9]) Bijv., id., 445.
[10]) id., Wat is de hemel? 50—53.
[11]) id., 83.
[12]) id., 90.
[13]) id., 96.
[14]) id., 104.
[15]) id., 143.
[16]) id., 145.

ring en verhoging vallen beide in de tijd; er is trouwens geen tweede, zeg bv. een „theologische" tijd; aan deze bijbelse waardering van de geschiedenis komt straks „het grote avondmaal" getuigenis geven tot in alle eeuwigheid: het draagt de naam van het Lam. „Als vernederd en verhoogd treedt Christus eerst in de continuïteit des tijds; straks treedt Hij zó ook in diezelfde continuïteit voor het „perfectum praesens" der hemelse attentie" [17]). Bij de „nieuwe wijn" in Matth. 26 moeten wij niet aan ònze wijn of aan òns drinken denken; „nieuw" betekent een *radicale* verandering [18]). Schilder sluit zich aan bij de o.i. onjuiste exegese van Grosheide: dat Christus geen *avondmaals*wijn meer zal drinken, totdat Hij in het Koninkrijk des Vaders zal zijn. „Nieuwe wijn drinken" betekent voor hem: een nieuw aanvaarden van het werk van Christus [19]). In het nieuwe Jeruzalem is de afwisseling als attribuut van de tijd overwonnen door de ongebroken sabbat van een eeuwige „lente" en eeuwige „dag". Ook het natuurverbond komt tot rust: het levensgeboomte geeft heel het „jaar" vruchten. Een eeuwig heden heeft belofte en vervulling aan elkaar verbonden; er groeit niets meer, het begrip van het wordende is weg [20]). Arbeid en rust zijn nu volkomen identiek [21]). Schilder aanvaardt bij Openb. 21 de exegese van Greijdanus: „Deze aardse bedeling wordt bij deze beschrijving van het heilige Jeruzalem nog verondersteld"; dat de eer en heerlijkheid der volken er wordt ingedragen, gebeurt nú, in deze tijd, al heeft het „zijn weerschijn" in de eeuwigheid [22]). Al het bestaande van heden is reeds van-de-aanvang-af *aangelegd* op het komende bestand der nieuwe wereld, maar elke poging tot beschrijving van de modus quo en elke speculatie over „bestanddelen" die blijven en „vormen" die veranderen, moet worden afgewezen [23]).

In een artikelenreeks houdt Schilder staande tegenover Althaus e.a., dat de vrucht der geschiedenis, al wordt ze niet „zomaar" in de hemelschuur ingedragen (er is een katastrofe nodig), tòch ingedragen wordt; de vrucht der geschiedenis ligt wel degelijk *in* de geschiedenis zelf. Een katastrofe is nodig, omdat in de herschepping de zonde doorwerkt en omdat de genade nooit ongestoord doorwerkt; maar de jongste dag brengt vervulling en geen vernieling. *„Vuur pleegt zeer veel te sparen"* [24]). Een eeuwig onderscheid tussen God en schepsel wordt ook in der eeuwigheid geen antithese. God zag al wat Hij gemaakt had (onderscheid), en zie, het was zeer goed (geen antithese) [25]).

Vaak schrijft hij dat de tijd eenmaal „voldragen" zal zijn. Nú heeft de geschiedenis grote waarde; Jezus legt ons de plicht op, het actuele te beschouwen als dadelijk eschatologisch. Het komt, omdat het er al is [27]). Over zijn tijdsbeschouwing in „Christus en cultuur" en zijn hanteren van de termen aevum

17) id., 155 v.
18) id., 166.
19) id., 169 v.
20) id., 188 v.
21) id., 201.
22) id., 210 v.
23) id., 218.
24) id., Iets over de geschiedenis, in: Ref., 1934, no. 1.
25) id., no. 6.
26) id., Schriftoverdenkingen, I, 49.
27) id., De Kerk, I, 15.

en aeviternitas schreven we al eerder. In laatstgenoemd boek schrijft hij: „Het nieuwe Jeruzalem zal de oude woonstede der menschen wel overschaduwen, maar geenszins overkoepelen" [28]). Maar het is de vraag of hij zelf daar niet juist mee bezig is.

Hoewel Schilder het tegenover vele theologen opneemt voor de waarde van de geschiedenis, beheerst hem toch telkens een logicistisch en systematiserend en speculatief denken dat hem o.a. brengt tot een devaluatie van de tijd en van Gods spreken in de tijd. Van allerlei kanten is er dan ook op zijn eschatologie kritiek uitgeoefend.

F. Kuyper schrijft dat de voorstelling van Schilder over evolutie en schokmoment teveel van de verbeelding vraagt, gezien bijv. de beperkte oppervlakte van de aarde. Hij stelt daartegenover: de staat van niet-kunnen-zondigen zou bereikt worden in een *individueel* punt des tijds: het ogenblik van het natuurlijk verscheiden [29]). De oplossing van F. Kuyper zien wij niet als een verbetering. Hij en Schilder redeneren beide vanuit: stel eens de mogelijkheid dat er geen zondeval was gekomen... Zulke speculaties hebben geen zin.

Popma bestrijdt Schilders opvatting, dat wij bij het sterven „uit de tijd treden" [30]), en zijn schokmoment-theorie. Uit de uitdrukking „opstanding van het *vlees*" blijkt dat het zg. „schokmoment" is ingelijfd in de continuïteit van het bestaan van mens en wereld door graf en eindgericht heen; Schilder legt volgens Popma een eenzijdige nadruk op het schokmoment (in „Wat is de hemel?") en komt tot een vrij duidelijke aanvaarding van een structuurwijziging (in „Christus en cultuur") [31]).

Stellingwerff schrijft, dat Schilder het bijbelse onderscheid tussen het door de zonde dood zijn en toch op aarde in deze tijd existeren èn het niet meer in deze tijdskring existeren terecht handhaaft. „Hierbij is alleen jammer dat hij het uittreden uit *deze* tijdskring op aarde noemt het uit-*den*-tijd-treden, waarin iets ligt van de speculatie over tijd en eeuwigheid, waarin gesuggereerd wordt, dat er na het sterven „geen tijd meer zal zijn", alsof de tijd niet behoort bij de schepping en bij de herschepping ook van de vernieuwde hemel en aarde" [32]).

In Schilders beschouwingen over de geschiedenis die in de *twee*voudige zin van zegen èn vloek christologisch bepaald is, zodat de continuering in zichzelf nog niet specifiek op het heil is betrokken, vindt Berkouwer een verwerpelijk logicistisch element, „dat vanuit raadsbesluit en einddoel redeneert en concludeert in plaats van van het spreken Gods tot de mens in z'n *historische* verbanden uit te gaan. Alles wordt gebaseerd op de continuering als substraat van een *tweevoudige* ontwikkeling. Deze formulering wijst op een schematisering van de inhoud der Schrift, die ons niet op de toekomst wijst als een toekomst vanuit twee uiteenlopende lijnen, maar ons spreekt van *het heil Gods,* dat in de wereld komen zal" [33]).

---

28) id., Christus en cultuur, 74.
29) F. Kuyper, a.w., 247. Zie ook: Berkouwer, De Zonde, II, 322, noot 237.
30) Popma, a.w., II, 90.
31) id., III, 191.
32) J. Stellingwerf, Fundamentele vragen, XIII, in: Opbouw, 1958, 40.
33) Berkouwer, De Voorzienigheid Gods, 83.

De drie laatstgenoemde critici hebben duidelijk de zwakke plekken in Schilders visie aangetoond. Al schrijft Schilder dat Gods besluiten niet boven de tijd zweven, hij redeneert zelf teveel vanuit die besluiten. Al schrijft hij dat de mens niet boven zijn creatuurlijkheid uit komt, hij legt eenzijdige nadruk op het nieuwe en àndere van de herschepping. Het eeuwige leven wordt bij hem een onveranderlijke rust-zonder-successie, die bij mènsen niet past. Buik en spijze worden zó te niet gedaan, dat de opstanding van het vlees niet tot haar recht kan komen. Mèt de baarmoeder wordt ook de tijd stilgezet. Al laat hij „het grote avondmaal" getuigenis geven aan de bijbelse waardering van de geschiedenis, hij laat de mensen er plaats nemen in een perfectum praesens boven de menselijke stand; — daar kunnen zij niet werkelijk *aanzitten*, met Abraham, Izak en Jacob. Zijn „nieuwe wijn" heeft met wijn niets meer te maken. Het vuur dat „zeer veel pleegt te sparen" heeft bij Schilder zelf te *weinig* gespaard.

Dijk rechtvaardigt in zijn trilogie „Over de laatste dingen" de bezwaren tegen de uitdrukking „onsterfelijke ziel" [34]; hij bestrijdt de vagevuurleer, de dwalingen van de zieleslaap, de zielsverhuizing, het spiritisme, de „nieuwe lichamelijkheid" en de conditionele onsterfelijkheid, en bespreekt „de staat des doods" in het licht van het Oude en Nieuwe Testament, de gemeenschap tussen hemel en aarde en de gemeenschap en de rust en het loon in het Vaderhuis. „Hier verkeren wij in de wereld van het *worden;* hier is alles in *groei* en *verandering;* hier leven we in de stroom van de tijd, die zich voortspoedt naar de eeuwigheid...", maar na het sterven „breekt de eeuwigheid aan en de rust van het eeuwig heden, waarin deze tijd voor altijd voorbij is en het proces der wording heeft opgehouden... Ook al spreken wij niet en al mogen wij niet spreken van een verzoening tussen tijd en eeuwigheid; die beide zijn immers geen vijandig tegenover elkaar staande machten, welke met elkaar *verzoend* moeten worden; ze zijn alleen de vormen, waarin God deze en de toekomende wereld doet bestaan, maar dan vormen, welke ook niet pantheïstisch vermengd mogen worden; we moeten ze zuiver onderscheiden en de grenslijnen wel in het oog houden..." [35]. De grenslijnen in het oog houden, dat doet Dijk steeds; hij betoogt elders, dat de eeuwigheid niet de tijd vóór de tijd is [36]. Maar hij moet de combinatie van „eeuwig heden" en „geen leven van louter stilstand" redden met behulp van het vreemde beeld van Knap: „De staat der genade, waarin zich de zielen bevinden, blijft onveranderd... Maar in dien staat kunnen zij toch bij toeneming bevestigd worden, zooals een boom zijn wortelen steeds dieper in den bodem boort..." [37]. De boom moet hier blijkbaar de suggestie wekken van het „onveranderlijke"; de wortels nemen de „toeneming" voor hun rekening. Een stam van *zijn* boort wortels van *worden* in de bodem van het *eeuwige heden.* „Bevestigd *worden*..." — dat woord kon

---

[34]) K. Dijk, Over de laatste dingen, 1951, I, 13.
[35]) id., 169 v.
[36]) id., Om 't Eeuwig Welbehagen[3], 217 v.
[37]) Geciteerd bij: id., Over de laatste dingen, I, 171.

niet vermeden worden. Maar waarom worden dan toch tijd en eeuwigheid als worden en zijn tegenover elkaar geplaatst? Daarbij past eerder de boom van „zoals de boom valt, blijft hij liggen".

In het tweede deel behandelt Dijk het chiliasme en de tekenen der tijden. In het derde deel gaat het over de Wederkomst van Christus en het eeuwige leven daarna. „De tijd heeft een einde. Deze successie der momenten gaan (gaat?) over in de eeuwigheid, waarvan wij ons geen voorstelling kunnen maken..." [38]). Zo schrijft hij elders: „er is geen tijd meer, maar eeuwigheid" [39]).

H. N. Ridderbos geeft in zijn „De komst van het Koninkrijk" een exegetisch overzicht over Jezus' prediking volgens de synoptische evangeliën. Op de grondslag van de belijdenis dat God Koning is, ontstaat (in het O.T.) de verwachting dat Hij Koning zal worden in geïntensiveerde en geëschatologiseerde zin [40]). Jezus beroept zich nergens op de Joodse apokalyptiek, maar steeds op het O.T. in zijn geheel. Wij mogen dus niet van een bepaald eschatologisch apriori uitgaan om vandaaruit de historische betrouwbaarheid van de synoptische traditie te beoordelen [41]). „Het Koninkrijk is nabij gekomen" wil zeggen dat de komst van het rijk een nog toekomstig gebeuren is [62]). Men kan de tijdsvoorstelling niet uit de eschatologische prediking elimineren zonder de zin van deze prediking aan te tasten [43]). „De tijd is vervuld" wil zeggen dat de drempel van de grote Toekomst bereikt is en dat de deur geopend is. Wat Johannes de Doper samenvattend als het éne grote gebeuren der toekomst zag, vindt in Jezus' prediking een differentiatie, inzover dat éne grote gebeuren zowel als een reeds vervuld „heden" als ook als een nog te verwachten toekomst wordt aangeduid [44]). Wat men uiteindelijk in het rijk Gods zal ontvangen, hangt af van wat men er nú van „heeft" [45]). Met het „eeuwige leven" is het eigenlijke, onvergankelijke leven bedoeld, dat men niet als een „onsterfelijkheids"-beginsel in zich draagt, maar dat als genadegave Gods in de opstanding aan de uitverkorenen geschonken wordt. Hoewel in de synoptische evangeliën steeds over deze gave in toekomstige zin wordt gesproken, is het onmiskenbaar, dat zij met het thans reeds geschonken heil een onlosmakelijke eenheid vormt [46]). Jezus' afscheidswoorden stellen al wat geschied is onder het allesbeheersende gezichtspunt van de grote toekomst en van de voorlopigheid. Jezus' prediking van het koninkrijk en van Zijn zelfopenbaring draagt dus een elliptisch karakter. De „Naherwartung"-theorie vergeet, dat de vervulling niet minder essentiëel is dan de verwachting. Niet zozeer de nabijheid als wel de zekerheid

---

[38]) id., III, 190, cf. 107.
[39]) id., De leer der laatste dingen, in: Het dogma der Kerk, 1949, 601, cf., 600—603.
[40]) Ridderbos, a.w., 29.
[41]) id., 34.
[42]) id., 55.
[43]) id., 57.
[44]) id., 61 v.
[45]) id., 130.
[46]) id., 246 v.

van de parousie beheerst Jezus' eschatologische uitspraken [47]). Voor de profeet trekt de *tijd* van de toekomst zich samen in één punt [48]).

Het verwijt van Heering, dat in dit boek van Ridderbos het eschatologische element soms bijna „verdwijnt" in de christologie, is onjuist. Ridderbos gaat er terecht van uit, dat heel de inhoud van het evangelie (ook het probleem van het „nabij") in de grond der zaak van christologische orde en bepaaldheid is. Volgens Heering is „het hart" van Ridderbos bij de vervulling, ook al wijst hij op de verwachting [49]). Maar Ridderbos schrijft over „het allesbeheersende gezichtspunt van de grote toekomst en van de voorlopigheid" [50]) en bespreekt uitvoerig de eschatologische rede van Jezus [51]). Heering wil blijkbaar de verwachting zó centraal stellen, dat hij in Ridderbos' conceptie het *elliptische* voor een centraal stellen van de vervulling aanziet.

Berkouwer bestrijdt bij de bespreking van allerlei onderwerpen het dualisme tussen tijd en eeuwigheid. „We verstaan te midden van alle gebrekkige vormgeving onzer gedachten intuïtief, dat we in de Schrift niet in aanraking komen met een speculatief, metaphysisch systeem, met een tijd-eeuwigheidsspeculatie, die we dan moeten *geloven*" [52]). Wij mogen tijd en eeuwigheid niet abstract tegenover elkaar stellen [53]). Als hij de successie-idee in de leer der praedestinatie „een duidelijke vorm van de vermenselijking Gods" noemt, doet hij dit allerminst vanuit een abstracte tegenstelling tussen tijd en eeuwigheid, maar vanuit het bijbels getuigenis van de verkiezing *in* Christus, dat het onmogelijk maakt om in abstracto te handelen over een besluit, dat dan gerealiseerd wordt via een nieuw besluit [54]). Hij wijst steeds op de grote betekenis van de *verbanden* tussen verleden en heden en toekomst, die men niet tegen elkaar moet afwegen, alsof er een dilemma zou zijn inzake de belangstelling voor verleden òf heden òf toekomst. „De vreugde der gemeente over de sessio Christi is in wezen identiek met de verwachting van zijn komst" [55]). De onmogelijkheid van het dilemma tussen de belangstelling voor het traditioneel verworvene en voor de dynamisch zich telkens weer nieuw ontplooiende stuwkracht der geschiedenis „wordt manifest in de onverbrekelijke samenhang tussen *sessio* en *parousie*" [56]). „De samenhang van verleden en toekomst (is) in Jezus Christus van geheel unieke aard" [57]).

Daarom kan hij zeggen, dat het „Credo vitam aeternam" „wel eschatologisch, maar niet futuristisch is te verstaan" [58]). „Het uitzicht op de eschatologische „aanneming tot kinderen" miskent de realiteit van het kindschap-nú niet.

---

[47]) id., 441 v.
[48]) id., 445.
[49]) G. J. Heering, De verwachting van het Koninkrijk Gods, 150.
[50]) Ridderbos, a.w., 441.
[51]) id., 402 vv.
[52]) Berkouwer, Geloof en rechtvaardiging, 169.
[53]) id., De verkiezing Gods, 169.
[54]) id., 324 v.
[55]) id., Het Werk van Christus, 266.
[56]) id., 269.
[57]) id., 273.
[58]) id., De mens het Beeld Gods, 309; cf. De Wederkomst van Christus, I, 10.

Integendeel: het is er onlosmakelijk mee verbonden" [59]). „Er is geen *breuk* tussen het „reeds" en het „nog niet", omdat wat geschied en geschonken is, juist tot dat eschaton bereid maakt en zo de band der zekerheid legt tussen heden en toekomst in het onderpand des Geestes" [60]). Het eeuwige leven is geen toekomstmuziek, maar de overgang van dood naar leven valt midden in de tijd [61]). Heden en toekomst zijn verbonden, doordat wij „een *herkenbare* werkelijkheid, de werkelijkheid van de *gepredikte* Heer" verwachten [62]). Het meest ingrijpende „nog niet" kan de verwachting niet doven, alleen versterken. De verlegenheid door de „vertraging der parousie" kan slechts daar opkomen, waar de realiteit van het „reeds" niet meer wordt verstaan [63]). „*Vanuit* de presentie van het heil gaan de vensters naar de toekomst open" [64]). Hij bestrijdt alle speculaties over tijd en eeuwigheid, waardoor de eeuwigheid als bedreiging de zinvolheid der tijdelijkheid opheft, bijv. in het antinomianisme, in het idealisme, in de leer van „rechtvaardiging van eeuwigheid" [65]), in de foutieve interpretatie van „de spiegel der verkiezing" [66]) in Barths ontkenning van het „stufenmässige" bij schepping en verzoening [67]), in de ontkenning van de historische relatie tussen val en verlossing [68]), in de visie op Christus als Urbild van de tijd [69]), in de kritiek op de leer van de „tussentoestand" [70]) en in de diskwalificatie van de chronoi vanuit de aandacht voor de kairos [71]). Juist omdat hij zich steeds weer verzet tegen de tijdloosheidsspeculaties, blijft hij tegelijkertijd evenzeer waarschuwen tegen het *historiseren* van Gods werk. „Slechts ongegronde reactie zou onze ogen kunnen doen sluiten voor de *dieptedimensie* der Goddelijke openbaring en van Zijn daad ter verzoening" [72]). Hij verwerpt het dilemma: historisering òf aeternisering. Hij is steeds op zijn hoede om niet in *reactie* eenzijdige accenten te leggen en om niet een voor ons denken doorzichtige *synthese* op te bouwen die wel òf aan het één òf aan het ander tekort moet doen. Hij ziet als het opvallende in de Bijbel, dat deze allerminst de dimensie van het „van eeuwigheid" uit het oog verliest en toch (juist daarom) de beslissende betekenis van het historische ten volle honoreert. Hij wil nooit vanuit de Raad Gods de geschiedenis relativeren. Daarom kan hij ook niet vanuit een van de zondeval geabstraheerde incarnatie het eeuwige leven zien als een elevatie of deïficatie. Wie de tijd de tijd laat, laat de mens de mens.

Berkouwer bestrijdt de gedachte, dat de verlossing zou bestaan in een doorbreking van alle tijdsvorm. „Ze gaat uit van een wezensduiding van

---

[59]) id., Geloof en heiliging, 110.
[60]) id., De Zonde, II, 326.
[61]) id., Het licht der wereld, 1960, 49 v.
[62]) id., De Wederkomst van Christus, I, 10.
[63]) id., 116.
[64]) id., 139.
[65]) id., Geloof en rechtvaardiging, 143—176.
[66]) id., De Verkiezing Gods, 156—161.
[67]) id., De Triomf der Genade, 246 vv.
[68]) id., Het Werk van Christus, 27 vv.
[69]) id., Karl Barth en de kinderdoop, 128.
[70]) id., De Wederkomst van Christus, I, 44 vv.
[71]) id., 130.
[72]) id., Geloof en rechtvaardiging, 160.

„de tijd", die het uitzicht op het eschaton beslissend bepaalt in verband met het dualisme tussen tijd en eeuwigheid." Maar „reeds in Psalm 90 is het duidelijk („wij vliegen heen"), dat het hier niet gaat om een tegenstelling tussen „tijd" en „eeuwigheid", maar om vergankelijkheid, terugkeren tot stof in de ontmoeting met de eeuwige en levende God, die de mens doet vergaan door zijn toorn en zijn dagen doet voorbijgaan door zijn verbolgenheid. Men beweegt zich wel op een geheel ander spoor, wanneer men de tijd of de tijdsvorm als zodanig gaat disqualificeren door die met de vergankelijkheid te vereenzelvigen... De „tijdelijkheid" van het creatuur wordt zo tot een lapsarisch manco. Consequent zou dit betekenen, dat het eigenlijke der goede creatuurlijkheid zou moeten inhouden, dat duizend jaar zouden zijn als één dag, maar het is niet toevallig, dat hiervan met duidelijke exclusiviteit slechts ten aanzien van de levende en eeuwige God wordt gesproken en niet ten aanzien van een ideaal der creatuurlijkheid" [73]). De mens kan op een onverantwoorde wijze het verleden vergeten en de toekomst veronachtzamen, maar het evangelie komt niet met de „troost", dat onze tijdelijkheid doorbroken wordt, maar met de genezing van onze verstrooiing in de ons gegeven tijd. De formuleringen waarin men de tijdloosheid tot uitdrukking zoekt te brengen („duur zonder successie" e.d.), wijzen op een uit constructie geboren onvoorstelbaarheid. Men raakt verzeild in woorden die hun zin verliezen („eeuwig heden") [74]). In de bijbelse prediking over de tussentoestand „gaat het geenszins om een benadering vanuit een tegenstelling tussen tijd en eeuwigheid, maar om het aspect der tijdelijkheid in verband met de voortgang der geschiedenis, van de successie van momenten en dagen, wanneer gehandeld wordt over het ontslapen, *voordat* de Heer wederkomt" [75]). Ook als het schijnt alsof Petrus in zijn verwijzing naar Ps. 90 (2 Petr. 3 : 8) vanuit de Goddelijke „tijdrekening" de zin van het tijdsverloop devalueert, is er geen sprake van dat de menselijke tijdsbeleving tot een zinloze aangelegenheid wordt verklaard [76]). Het „nabij" staat op één lijn met de N.T. boodschap, dat Christus in de *volheid* des tijds gekomen is [77]).

Hij verwerpt ook het dilemma: individuele of kosmische eschatologie. „Wanneer het mensenleven waarlijk op *Hem* gericht is, dan zal de leer van de z.g. „tussentoestand" ook geen individualistische bedreiging zijn van het Rijk..". [78]). In de Catechismus vinden wij nergens een *geïsoleerde* aandacht voor de „tussentoestand"; de ene „verwachting" wordt niet tegen de andere uitgespeeld [79]).

Hij verwerpt eveneens het dilemma: personalistische eschatologie of „Verdinglichung". De concentratie op Christus sluit juist de aandacht voor de nieuwe dingen *in* [80]). Hij verwerpt ook elke simplistische scheiding tussen apokalyptiek en eschatologie [81]). Hij verwerpt het dilemma tussen actuele en

---

[73]) id., De Wederkomst van Christus, I, 46 v.
[74]) id., 49—51.
[75]) id., 53.
[76]) id., 100.
[77]) id., 113.
[78]) id., De mens het Beeld Gods, 296.
[79]) id., De Wederkomst van Christus, I, 40.
[80]) id., 11 v.
[81]) id., 13.

futuristische eschatologie. „*Niet* het futurum maar het *futurisme* is in strijd met het wezen der eschatologie" [82]).

Hij verwerpt het dilemma: een noëtische „onthulling" of de ontische werkelijkheid van het eeuwige leven [83]).

Hij handhaaft het mens-blijven van de mens. In Christus komt er een geweldige verandering over het mens-zijn, maar „het is geen verandering in de zin van een „transsubstantiatie", waardoor de mens tot een ander „wezen" wordt. Veelmeer komt hij nu tot het waarachtige menszijn, zoals God het bedoeld heeft ... Het gaat in de vernieuwing naar het beeld van de Schepper niet om anthropologische analogieën, zeker niet om *partiële* analogieën, maar om conformitas in de zichtbaarheid van het menselijk bestaan" [84]). In dit verband verwerpt hij opnieuw een foutief dilemma. „Ook wie de kritiek van Barth en Dooyeweerd op de analogia entis aanvaardt, zal op grond van die kritiek toch niet genoodzaakt kunnen worden tot een keus in het dilemma, dat tegenover het „zijn" de *relatie* stelt. Want het gaat maar niet om een „relatie", maar deze relatie wordt alleen zichtbaar in en aan de *werkelijkheid* des heils" [85]). Hij verwerpt ook het dilemma tussen deïficatie èn het „slechts fluisterend spreken" over het eschatologisch perspectief: „wij weten, dat... wij *Hem gelijk zullen wezen*" [86]). Over teksten als: „Wie in de Zoon gelooft, *heeft* eeuwig leven" en „hij *is overgegaan* uit de dood in het leven" zegt hij: „In dit alles gaat het maar niet om een overdreven uitdrukkingswijze, een hyperbolische „modus loquendi", maar om de *werkelijkheid* van leven en dood". Hij waarschuwt tegen het „oneigenlijk" verstaan van zulke woorden [87]). Onze rijkdom wordt ons voorgehouden in religieuze en niet in antropologische categorieën, maar dit „religieuze" staat niet tegenover het „ontische", alsof het vaag en irreëel zou zijn. Deze werkelijkheid valt niet via enige „verdeling" binnen het volle mens-zijn duidelijk te maken. De Schrift spreekt voortdurend over *continuïteit,* maar ze doet dat door met de diepste nadruk de werkelijkheid van het „met Christus" aan te wijzen [88]). De duurzaamheid van het nieuwe leven is niet vanzelfsprekend en staat niet in tegenspraak tot de vermaningen in de Bijbel, die immers gericht zijn op het blijven in *Christus* en het opwassen *in* de *genade* [89]). Johannes opereert niet met een simpel neutraal, causaal continuïteitsschema, waardoor hij uit het *zijn* tot het *blijven* concludeert, maar zijn conclusie is onlosmakelijk verbonden aan de geloofsinhoud [90]). De realiteit van het eeuwige leven in het heden wordt met zo sterke accenten in het evangelie verkondigd, dat het schijnt alsof zonde en dood reeds zijn te niet gedaan [91]). „Wij zijn in ernstige mate aan deze taal der Schrift ontwend geraakt ten aanzien van de realiteit van het Koninkrijk. We hebben dan moeite met

[82]) id., 34.
[83]) id., 197.
[84]) id., De mens het Beeld Gods, 102 v.
[85]) id., 104.
[86]) id., 108.
[87]) id., 271 v.
[88]) id., 295 v.
[89]) id., Geloof en volharding, 95.
[90]) id., 102.
[91]) id., De Zonde, II, 323 v.

allerlei woorden in het N.T. en ontdekken oneffenheden en tegenstrijdigheden, die voor het besef der apostelen blijkbaar niet hebben bestaan. Wij denken bij een uitdrukking als „de voleinding der eeuwen" nauwelijks meer aan Bethlehem . . ." [92]).

In verband met zijn dissertatie over de theologische tijd bij Barth moeten wij ook Runia hier noemen. Deze gaat er van uit, dat het ons onmogelijk is ons een juiste voorstelling te maken van het leven op de nieuwe aarde, dat niet een „Höhersteigung" van *dit* leven is, maar dat door de Goddelijke daad der herschepping tot stand komt. Daarom is het z.i. moeilijk uit te maken, of dit nieuwe leven een volkomen deelhebben aan Gods eeuwigheid betekent of toch nog in een zekere tijdelijkheid zal bestaan [93]). Hij kiest voor een „transcendent-gequalificeerd, teleologisch tijdsbegrip" en noemt Cullmanns opvatting „im grossen und ganzen zeer zeker juist" [94]). Hij legt alle nadruk op het heilshistorisch, het christologisch en het eschatologisch karakter van de openbaring. De Christologie is „onderdeel" van de eschatologie, de messias is ondergeschikt aan het Koninkrijk. Het Koninkrijk heeft dan ook eeuwige essentialiteit, maar het verzoeningsmiddelaarschap van de messias niet. Runia schrijft „Koninkrijk" met een hoofdletter en „messias" niet. Inderdaad is dat een wijze om Christus te prijzen. Hij trekt uit zijn gedachte van een „messiaans intermezzo" *niet* de conclusie dat de mensheid van Christus zal ophouden te bestaan [95]). Dat zou ook een verkeerde conclusie zijn. Het is alleen jammer, dat hij het blijvend mens-zijn van Christus (en van de andere mensen) uit het oog verliest, als hij over „duur zonder successie" gaat schrijven. Daarmee doet hij tekort aan zijn eigen bedoeling om in de eschatologie de *protologie* tot haar recht te laten komen. Protologisch spreekt hij over de tijd als een door God gewilde en daarom goede werkelijkheid. Door de zonde is z.i. niet de tijd zelf, maar de existentie van de mens in de tijd veranderd. In Christus is God onze tijd binnengekomen en daarmee heeft Hij ons zijn-in-de-tijd verzoend [96]). Runia erkent de *motieven* die Spier leiden tot zijn gedachte, dat de tijd niet zal ophouden: het vermijden van alle grensoverschrijding tussen Schepper en schepsel en het vasthouden aan het reële voortbestaan van de mens. Maar als Spier meent dit alleen te kunnen handhaven door een successie van ogenblikken te aanvaarden, maakt Runia het bezwaar dat op deze wijze het karakteristieke van onze temporaliteit als de enige mogelijkheid wordt gesteld en zonder meer de andere mogelijkheid wordt afgegrendeld, dat misschien ook de tijd, zoals wij die nu kennen, hoort tot het „schema" van deze wereld dat zal vergaan. Zijn tweede bezwaar is, dat er zo eigenlijk geen ander verschil meer overblijft tussen de temporaliteit van deze en van de toekomende aeon dan dat de eerste wèl en de tweede níet een einde heeft. Zijn hoofdbezwaar is, dat successie van ogenblikken een voortdurend zich verder ontwikkelen insluit, terwijl alle worden een doel en een einde

92) id., De Wederkomst van Christus, I, 113.
93) Runia, a.w., 196.
94) id., 216.
95) id., 220 v.
96) id., 232—234.

onderstelt — een einde dat er juist volgens Spier niet meer is. Maar hij heeft ook bezwaar tegen de velen, die de nieuwe aeon zien als het aanbreken van de eeuwigheid-zonder-meer. Zij houden er geen rekening mee, dat de eeuwigheid een exclusieve Goddelijke eigenschap is [97]).

Omdat hij zowel de vereeuwigingsopvatting van Barth, als ook de „temporele" opvatting van Spier, als ook de eeuwigheidsopvatting van bijv. Brunner afwijst, komt hij uit bij de formule: *duur-zonder-successie*. Hij is zich ervan bewust, dat het als een abstractie klinkt. Hij voelt ook wel voor Schmidts begrip „Vollzeitlichkeit", al distanciëert hij zich van de achtergrond van deze term. God maakt àlle dingen nieuw, dus ook de tijd. Runia wil het leven in de nieuwe aeon ook wel aanduiden als „creatuurlijke eeuwigheid", maar dan in àndere zin dan Spier. Deze uitdrukking kan „ons enigszins helpen om het mysterie van de nieuwe aeon bij benadering aan te duiden" [98]).

Berkhof, die over Runia's dissertatie terecht opmerkt: „De gereformeerde auteur behandelt de moeilijke stof op bekwame wijze", meent dat als „duur-zonder-successie" iets betekent, daarmee hetzelfde bedoeld wordt wat Barth ook beoogt, met dit verschil dat Barth deze vervulde tijd reeds nu ziet aanvangen, terwijl hij bij Runia met de voleinding als een bom in het bestaan valt [99]). Uit deze interpretatie blijkt al, hoe gevaarlijk de term „duur-zonder-successie" is. Zo'n formule kan niets betekenen, en daarom kunnen de aanhangers van verschillende opvattingen zeggen: als het wel iets betekent, dan betekent het hetzelfde als wat ik bedoel. Berkhof gaat hier overigens aan de vereeuwigingsproblematiek geheel voorbij, zodat hij niet honoreert wat Runia met „duur" bedoelt. Runia *verzwakt* zijn positie tegenover Barth met zijn dubbelzinnige „duur-zonder-successie". Waar Berkhof aan denkt bij zijn „reeds nu vervulde tijd", blijkt uit zijn opmerking: „Als er Eén met ons meegaat door de tijd (dit zegt Runia immers) is er dus een verleden, dat tegelijk heden en toekomst is. D.w.z. in Christus is deze drieslag van de tijd voor ons anders geworden." Zo wil hij met één slag van Runia een barthiaan maken. Maar Runia wil juist tégenspreken dat de tijd uiteengebroken zou zijn en zijn eenheid in de vervulde tijd zou terugkrijgen. Popma bestrijdt Runia's „duur-zonder-successie" met Dooyeweerds opmerking: successie behoort tot het substraat van de duur, duur zonder successie is ondenkbaar [100]). Hij spreekt van „een innerlijk tegenstrijdige gedachte" [101]) en van „o.i. af te wijzen tijds-*theologie*" [102]). De invoering van een duur-zonder-successie houdt een structuurwijziging van de tijd in; men moet dan meer dan één tijdsorde aanvaarden, en heeft men dat eenmaal gedaan, dan wordt het onmogelijk hierbij geen verschil in waardering te maken en op deze wijze niet te belanden in een dualisme als dat van heilige en profane tijd [103]). Wij herinneren aan een opmerking van Stange: „Zum Begriff der Zeit gehört wesentlich das Merkmal der Dauer im Sinne

97) id., 236—239.
98) id., 241—243.
99) Berkhof, a.w., 176, noot 11.
100) Popma, De eeuwigheid Gods volgens Boëthius, in: Phil. Ref., 1957, 46.
101) id., Levensbeschouwing, II, 90.
102) id., 310.
103) id., 321.

der Aufeinanderfolge..." [104]). In een àndere zin is er over „duur" niet te spreken.

Na deze gereformeerde theologen noemen wij er nu enkele uit hervormde kring.

Van der Leeuw schrijft reeds vele jaren vóór Cullmann over onsterfelijkheid of opstanding. Hij bespreekt eerst de „primitieve voortzetting van het leven", dan de visie van „het sterfelijk lichaam en de onsterfelijke ziel", daarna de bijbelse gedachte van „de opwekking van den mensch", en tenslotte Paulus' en Johannes' beschouwing over „eeuwig leven". De korte spanne tijds, die wij ons leven noemen, is eigenlijk een gevechtsterrein tussen de laatste vijand, de dood, en het nieuwe leven, dat van God komt als een present, actueel leven [1]). Hij vat al het gezegde samen in Rom. 6 : 23: „de gave Gods is het eeuwige leven in Christus Jezus". Het eeuwige leven is een gave en dus niet een eeuwige kern die de mens in zich draagt en moet ontwikkelen. „Johannes legt op de actualiteit van het eeuwige leven zoo grooten nadruk, omdat hij de geschiedenis van Jezus beschrijft als een cosmisch, boventijdelijk gebeuren, dat zich in den tijd afspeelt" [2]).

Volgens Van der Leeuw gaan wij geheel te gronde en blijft er niets over, tenzij God een scheppingswonder verricht. Maar wie de belijdenis van de *her*-schepping inruilt voor de idee van een nieuwe schepping „heeft daarmee gezegd dat het heilswerk van Christus overbodig is" [3]). De theologische vraag of God niet zó machtig is, dat Hij wat *niets* is kan vasthouden en *her*scheppen, noemt Popma enigermate verwant aan de vraag, of God een steen kan scheppen die zó zwaar is dat Hij die zelf niet kan optillen [4]). Geloofskennis zal zulke vragen altijd moeten afwijzen. Nu is er een zekere aarzeling bij Van der Leeuw, waaruit blijkt dat hij niet alle continuïteit wil ontkennen. „De band, die er is, ongetwijfeld is, tusschen dit leven en het eeuwig leven, dat God mij schenkt, ligt niet in iets van mij, dat zou blijven „voortbestaan", maar in Gods scheppingsdaad, die voortzet, dwars tegen den dood in en over den dood heen" [5]).

G. J. Heering verzet zich tegen deze reactie-theologie, omdat hij meent, dat het Ik niet anders kan zijn dan de geestelijke ziel die ondanks alle veranderingen van het lichaam aan zichzelf gelijk blijft [6]). Sikken zet vraagtekens achter het boekje van Van der Leeuw [7]). Maar op het vraagstuk van de „onsterfelijkheid der ziel" kunnen wij hier niet ingaan. Evenmin kunnen wij Van der Leeuws visie op de eschatologische gerichtheid van alle wetenschap bespreken [8]).

Over het eeuwige leven schrijft hij in zijn „Dogmatische brieven": „dat dit

---

104) Stange, a.w., 101.
1) G. van der Leeuw, Onsterfelijkheid of opstanding, [4]1947, 44.
2) id., 45.
3) Popma, a.w., III, 325.
4) id., 326.
5) Van der Leeuw, a.w., 39.
6) G. J. Heering, De menselijke ziel, 1955, 169—173.
7) Sikken, a.w., 107 vv.
8) cf. bijv. P. v. Leeuwen, a.w., 136 v.

leven Gods het onze omringt en draagt... Het eeuwige leven is niet een slot, maar een zich steeds vernieuwend begin... Het hele woord „hiernamaals" is eigenlijk een ongelovig woord. Het scharrelt hier beneden zo'n beetje halfgelovig voort in de goede hoop, dat God het restje dan wel in orde maakt... Of ik dan niet geloof in een zalig einde? Neen, mijn vriend, ik geloof in een zalig begin" [9]). „Eeuwig... het woord heeft een wonderbaarlijke klank... Het is alles wat wij niet zijn en niet hebben... Eeuwig... dat is niet, dat er geen eind aan komt, niet, dat het onze wensen vervult; het is alleen, dat het altijd weer begint" [10]).

Omdat van een *historisch* komen van Christus om te oordelen in deze „Brieven" niets blijkt, omdat hier bij alle artikelen van het apostolicum en ook bij het laatste de actualisering overheerst, zal de bedoeling van het bovenstaande wel zijn, dat er voor een reële verwachting van het hiernamaals in bijbelse zin nauwelijks plaats blijft [11]).

Wij kunnen ons volgens Van der Leeuw de eeuwigheid en het contact tussen tijd en eeuwigheid niet voorstellen en moeten dus het kwalitatieve steeds weer kwantitatief uitdrukken [12]). Wij moeten de tijd kwalitatief denken: een cirkel, geen rechte lijn, een melodie, geen reeks van uren; en dan: het „ogenblik met afdoende betekenis", niet kwantitatief een halve minuut, maar kwalitatief het raakpunt van tijd en eeuwigheid. „Unter tausend frohen Stunden, so im Leben ich gefunden blieb nur eine mir getreu..." Er gebeurt méér dan alle wijzers van de klokken kunnen aanwijzen. Daarom stemt de vrome ermee in, als oude volken de toegang tot het paradijs schilderen als een brug, smal als de snede van een scheermes. Tot God zijn alle afstanden volstrekt. Chesterton wil de wereld aanzien als Crusoë zijn geredde spulletjes: 't had ook anders kunnen zijn. Ons diepste zijn hangt „aan een haar, aan minder." De schepping blijft Gods geheim, gelijk de herschepping [13]).

In dit kwalitatief denken over de tijd bemerken wij de invloed van Bergson en Kierkegaard. In de uitdrukking dat ons diepste zijn aan minder dan een haar hangt, vinden wij de verbinding tussen Van der Leeuws opstandingsgedachte en zijn visie op tijd en eeuwigheid. Het gaat om een „narrow escape"; de eeuwigheid verbrijzelt bijna de tijd; wij zijn geborgen op de rand van een afgrond. En: het had ook anders kunnen zijn, zegt Robinson Crusoë. Hier blijkt de diepe samenhang tussen de beschouwing over tijd en eeuwigheid èn het spel-moment bij Barth en bij Van Ruler, de verrassing omdat er niet niets is. Maar — wij moeten terugkeren tot Van der Leeuw. Hij schrijft: „Naast de eeuwigheid als zin van den tijd blijft een noodzakelijke voorstelling in den menschelijken geest de eeuwigheid als negatie van den tijd." Het Nirwana moet ook een positief religieus goed genoemd worden! Het gaat niet om „heaven's brazen and sterile immutability", maar om de troost: dat boven ons klein bestaan de vastheid is van goden die zich niet om het mensenlot be-

---

9) Van der Leeuw, Dogmatische Brieven, 1955, 148 v.
10) id., 150.
11) cf. Y. Feenstra, Het apostolicum in de 20e eeuw, 145.
12) Van der Leeuw, Tijd en eeuwigheid, in: Onze Eeuw, I, 89.
13) id., 90—92.

kommeren. „Auf Klippen und Wolken / sind Stühle bereitet / und goldene Tische..."

De eeuwigheid komt in de tijd; de tijd gaat op in de eeuwigheid; beide eeuwigheidswaarderingen vallen samen [14]).

Van deze positieve waardering voor het Nirwana is in de Bijbel niets te vinden. Het schijnt bijzonder nederig te zijn van de moderne mens, als hij zich troosten wil met de vastheid van goden die zich niet om het lot van individuele mensen bekommeren. Maar „the Buddhist repudation of self in nirwana carries the danger of becoming the most haughty form of selfpreservation" [15]). De troost van de „goldene Tische" van Van der Leeuw is niet te combineren met de troost van het Avondmaal. Deze vastheid als negatie van de tijd is een belediging voor Christus. Men kan *hier* nóóit van „troost" spreken, als men de énige troost van de catechismus kent. Wij hebben geen ogen over voor *stoelen op de wolken,* als wij gereed staan om naar Gods huis te gaan: de rechterstoelen staan daarbinnen.

Goden op wolken en gelovigen op de snede van een scheermes, — goden die zich het mensenlot niet aantrekken, en gelovigen voor wie de herschepping een geheim blijft, — het betekent een vlucht voor de openbaring in de zichzelf vernederende zelfhandhaving van de primitieve moderne mens.

In zijn „Liturgiek" schrijft Van der Leeuw „dat de tijd door de indaling van het eeuwige Woord is geheiligd. Gods verkeer met ons geschiedt midden in de tijd, die door Gods scheppende en herscheppende daad is geworden tot Gods tijd, tot de Tegenwoordigheid van Jezus Christus in ons midden. De eredienst geschiedt dus niet onafhankelijk van de tijd, maar in een vast verloop, welks grondplan het verloop van het heilsgebeuren eerbiedig volgt" [16]). Hier krijgt de tijd als zodanig een sacramentele betekenis. Maar liturgie betekent iets anders dan dat onze tijd tot Gods tijd wordt. Het kerkelijk jaar „is een uiteenlegging van het evangelie van *elke* zondag over *alle* zondagen van de jaareenheid. Niet een cyclische herhaling, een dramatisering of een historiserende herdenking" [17]). „De gemeente herinnert zich jaarlijks de *weg,* die God gegaan is en nog gaande is." „In dit citaat (van Koopmans) is van een liturgische vorming van de tijd geen sprake. Wij zijn hier ver van de gedachte dat de tijd door menselijke, heilige viering tot drager van Gods tijd wordt" [18]).

Ook Miskotte schrijft telkens weer over tijd en eeuwigheid. Oerwoorden als „eeuwigheid" worden z.i. ondermijnd en als afgodsbeelden ontmaskerd door de verwachting in de Bijbel [19]). Hij ducht een gevaar „in de bewering, dat alle tijden *even* dicht bij de eeuwigheid zijn. Dat behoeft niet. Er is een onomkeerbaarheid van den tijd. Het gaat niet om de boventijdelijke, abstracte eeuwigheid, dat is een onbijbelsch begrip; de eeuwigheid komt op ons áán en

14) id., 93—96.
15) A. Pos, Buddhist Propaganda in the Western World and the Christian Answer, 1961, 15.
16) Van der Leeuw, Liturgiek, ²1946, 45.
17) K. Bisschop, Liturgische Jaarorde, in: Bezinning, 1961, 242.
18) R. Schippers, De ruimte in het eindeloze kerkelijke jaar, in: Bezinning, 1953, 85.
19) K. H. Miskotte, Bijbels a.b.c., 162.

wij gaan met de gansche menschheid op de eeuwigheid áán... De tijd is ernst, de geschiedenis heeft haar reëel verloop, haar richting, haar intrigue, als ik zoo zeggen mag, en haar ontknooping" [20]). Het Rijk Gods is „*niet* te denken als een *opheffing* van de wereld... Het Niet, waarin wij vergaan, is het eindelijk voluit verworven leven" [21]). „Het eeuwige leven... dat is niet een ànder leven... Het is ook niet de voortzetting van dit leven..., maar het is *ditzelfde* leven gerèd, van het verderf gerèd" [22]). Johannes ziet het eeuwige leven in de *stad:* „Daar past de ziener zich bij aan, hij zegt: de eeuwigheid, 't eeuwige leven, dat is „bitte"! niet het mateloze en eindeloze, waarin wij verzwemmen en vergaan... maar het is veeleer een stad met muren en poorten en straten, weerbaar, vol leven, vol gedruisch van leven, rijk aan goederen, rijk aan werkzaamheden, geordend door een rechtmatig wijs bestuur. De eeuwigheid is niet daar, waar wij eindelijk uitzwermen uit alle gestaltenis naar de grenzeloze mogelijkheid, maar waar de maat is en de *concentratie,* het bestand en de orde, de dóórlichte, de lichtend geworden grondstructuur van de vernieuwde schepping" [23]).

De toekomst der wereld is geen vervulling van allerlei mythische verlangens naar luilekkerland, de lusthof, de idylle, Utopia, de Hemelsfeer, waarin de toekomst juist wordt *prijsgegeven.* „Hier ontbreekt de notie *geschiedenis*... De wijsbegeerte zoekt meestal een uitweg uit het probleem van de geschiedenis door (metaphysisch) het eeuwige heden te poneren, of door het stellen van normen van eeuwige geldigheid: logica, wiskundige waarheid, schoonheid, morele normen. Dit alles is in wezen juist *niet* historisch. *Israël* is hier de grote uitzondering: alleen door Israël is de conceptie gerijpt van een mensheid op weg naar een gemeenschappelijk doel... Wordt de tijd als eigensoortig, onherhaalbaar gebeuren gezien, met de natuur als achtergrond, dan wordt de vraag naar de toekomst der wereld acuut... Het beseffen van het geheim van de *tijd* is voorwaarde voor elk *geloof,* wat het overigens mag inhouden" [24]). Centraal in zijn tijdsbeschouwing is Christus en diens tijd. „Wanneer Jezus Christus „het" Woord genoemd wordt en zijn tijd identiek gesteld wordt met Gods Tijd, met de gerichtheid van Gods eeuwige bedoelingen op onze, de menselijke tijd, dan betekent dit dat in Hem de „Naam" en het „heil", de Vrijmacht en de geschiedenis zijn één geworden" [25]). Door Christus leren wij te staan in het heden. „Wij moeten heel ons bestaan en streven als tijdverdrijf en tenslotte als *tijdverlies* zien. Want wij kunnen de les maar niet leren, in het heden te staan..." [26]). Ons heden weerspiegelt het „Nu" van Christus. „*Nu* is de Zoon des mensen verheerlijkt" of „*heden* zult gij met Mij in het paradijs zijn" — „dat is een ander soort tijd, met geen andere te verwisselen — daar staat de tijd in bloei, als de uitverkorene en aangewezene. En zie, hoe kan het anders? dan beantwoordt aan de goddelijke stonde, aan dit eeuwig uur, iets in

---

[20]) id., Hoofdsom der Historie, 1945, 28 v.
[21]) id., 440.
[22]) id., 442.
[23]) id., 445.
[24]) id., Grensgebied, 1954, 46 v.
[25]) id., Als de goden zwijgen, 1956, 379.
[26]) id., Feest in de voorhof, 1951, 14.

het mensenleven: een onvergelijkelijk soort heden — „nu is het de welaangename tijd"... En *onze tijd staat stil* onder het gewicht der onherroepelijke roeping en verkiezing. Heeft de goddelijke stonde echter een duur (ze is historisch èn bovenhistorisch), het blijft een geheim... dat het *eenmaal* en *ergens* is geschied, terwijl het N.T. tegelijk verkondigt, dat dit eenmaal en ergens geen verleden is geworden en worden kan; — het *nunc aeternum* — het is Gegenwart: maar *nu*, Christus is opgestaan..." [27]). Op allerlei wijzen prijst Miskotte de heerlijkheid van het *leven*. De Prediker raadt ons een leven aan (het licht is zoet! eet uw brood met vreugde!) dat een anticipatie is van het komende, als „een ieder zal zitten onder zijn wijnstok en onder zijn vijgeboom"... „Dat zal de hemelse banaliteit zijn van „diesseitige Ewigkeit"..." [28]). Bij God is de fontein van het leven; en „leven" is hier het heil dat in Gods Verbond wordt uitgedeeld, en alleen *vanuit* dit bijzondere wordt het aardse, het vitale, het kosmische mede verstaan als komende uit dezelfde Bron [29]). „Het Woord, dat vlees wordt en door ons duister verzwolgen wordt, *dat* is het leven en het licht; weliswaar naar de onmiddellijke ontmoeting en kennis: heilsleven en heilslicht; maar in feite nochtans de kracht en de zin van het Al" [30]). De levende looft God, óók als de Schepper, eindelijk (niet allereerst!) voluit als de Schepper. Het leven van de waarlijk levende is een voorsmaak van het eeuwige leven. In een preek over „de levende, de lévende zal U loven" zegt hij: „Wie *wéét* te leven, die leeft *dubbel*..." „Wie *niet* looft, *lééft niet*..." [32]). „En omdat de lof duurt, duurt ons leven" [33]). Dit „gewone" leven is teken en onderpand „van een eeuwige erfenis, die óók, en niet toevallig, met denzelfden naam genoemd wordt: *leven*!, eeuwig leven. Tot een eeuwig, zalig leven is mijn aanzijn mij gegeven, ik voel verrukt in 't aardsche dal, wat ik eeuwig worden zal (Gez. 29 : 10)" [34]). „Waar het Evangelie ongevraagd spreekt, daar eerst wast de liefde voor het leven, de haat tegen de dood..." [35]). N.a.v. „*dit* sterfelijke" in 1 Cor. 15 zegt hij: „Dit leven! daar komt het op áán; we hebben maar één leven; maar dat hebben we hier nooit ten volle bekend en geleefd. — Dit leven echter zal dan zijn... *ànders;* daar hangt evenzeer alles aan; we hebben het éne leven verspeeld en zouden het verloren hebben aan het Niets, als het niet door God bewaard was. De continuïteit is even sterk als de discontinuïteit kenmerkend voor het agogisch accent van de muziek, die hier wil klinken..." [36]). Jezus heeft geleefd „één leven als *het* leven van God en *het* leven onder de mensen, opdat uw en mijn leven zou gerechtvaardigd zijn door de deelname aan dat éne leven, het leven van Jezus Christus". „Hij heeft stand gehouden in de geschiedenis, op onze

---

[27]) id., Wederom een zekere dag, in: In de Waagschaal, 1958, 623.
[28]) id., Als de goden zwijgen, 372.
[29]) id., 386.
[30]) id., 389.
[31]) id., De Vreemde Vrijspraak, 1938, 330.
[32]) id., 340.
[33]) id., 345.
[34]) id., 349.
[35]) id., Feest in de Voorhof, 11.
[36]) id., Toekomstmuziek, in: In de Waagschaal, 1960, 381.

plaats, hij is niet gevlucht in de hemel, in het „geestelijke" rijk" [37]).

Daar gaat het bij Miskotte telkens weer om: dat ons bestáán gerechtvaardigd wordt door onze Broeder-naar-het-vlees, zodat wij kunnen leven „in de tijd, die dáárdoor werkelijk eeuwig is, dat hij tijdelijk-bepaald, gevuld en versierd is, in de tijd, die dáárdoor werkelijk ònze tijd is, dat hij door de eeuwigheid wordt gedragen, omgeven en bewaard..." [38]).

Wat „leven" is en wat „eeuwig" is en wat „tijd" is, wordt hier exclusief verstaan vanuit het leven van Christus „in Gods tijd en in de menselijke tijd". Op de achtergrond ligt de vraag of wij uit de exclusiviteit van het heil in Christus mogen concluderen tot de exclusiviteit van de Openbaring in Christus. Berkouwer wijst erop, dat juist de brief die alles in het werk stelt om het definitieve en exclusieve heil in Christus in het licht te stellen, de brief aan de Hebreeën, begint met een woord over het vroegere spreken van God „op vele wijzen" vóór Zijn spreken in de Zoon [39]).

Bij Van Ruler speelt het „denken vanuit het einde" een grote rol. Hij gaat ervan uit, dat ons nog niet geopenbaard is, wat wij zijn zullen. „Er blijft altijd nog wat over, dat te verwachten is en dat wij niet weten". Daarom is een systeem hier onmogelijk [40]). Het Rijk Gods is er nú al, niet vanwege een infusio gratiae, alsof iets van het nieuwe in de oude wereld gelegd zou zijn, dat zich nu moet ontplooien, hetzij van het kleine begin tot de totale voltooiing, hetzij van een inwendige aanwezigheid tot het verschijnen in de uitwendige zichtbaarheid, — maar er is een opdringen van het Rijk Gods *vanuit het einde* in deze wereld, zoals de H. Geest al vóór Pinksteren gegeven was en zoals de Logos incarnandus bij Abraham kwam [41]). Van Ruler houdt vast aan de volstrekte identiteit van deze wereld en „de toekomende". God doet iets *nieuws*, maar Hij blijft *Zijn wereld trouw*. „Het eeuwige leven, dat geschonken is en wordt, is geen ander leven, maar is ditzelfde tijdruimtelijke leven, dat wij hier en nu leven, alleen: gered uit de machten van de zonde en van den dood." „Alles komt hier aan op de categorie der verzoening: het heil is geen ingieting van een nieuwe substantie, maar een wegneming van de schuld. En in het eschatologisch perspectief moet men daarom zeggen, dat er niet een ander leven geschonken wordt, en dat ook niet het leven voortgezet wordt, zelfs dat het niet herhaald wordt, maar eenvoudig, dat het — het heele tijdruimtelijke

---

[37]) id., Feest in de Voorhof, 14 v.

[38]) id., 25.

[39]) Berkouwer, De algemene openbaring, 84.

[40]) A. A. v. Ruler, De vervulling van de wet, 1947, 40.

[41]) id., 45 v. Cf. W. H. Velema, Confrontatie met Van Ruler, 45: het midden wordt „overspoeld" door het einde; id., 15: het begrip „eschatologisch" heeft bij Van Ruler een dubbele betekenis (de toekomst reeds in het heden èn de toekomst van het rijk der heerlijkheid). Velema toont terecht aan, dat Van Ruler bij het einde begint en daarom de historische caesuur tussen schepping en val moet laten devalueren, zodat de chaos in de structuur van de schepping ligt, — dat het heil met de schepping gaat samenvallen, omdat de historische afstand tussen beide verschrompelt, — en dat Van Rulers geschiedenisbeeld de heilshistorische geleding mist, a.w., 69 v., 49, 101. Pas wanneer men hierin Velema gelijk gegeven heeft, mag men met Rothuizen, a.w., stelling XV, Velema onbillijkheid verwijten, omdat hij verwaarloost dat volgens Van Ruler het einde vanuit het midden is gered.

leven, dat ik hier en nu leef! — terugkeert, in de „eeuwigheid"" [42]). Het is maar wat men „eenvoudig" noemt! Aanhalingstekens (zoals om het woord „eeuwigheid") zien er nooit eenvoudig uit. Gaat het hier om zoiets als de „vereeuwiging" bij Barth? Er is in dit boek steeds weer invloed te bespeuren van Barth, Cullmann, Wendland, Heim, Gunning, Thurneysen e.a. De continuïteit wordt sterk geaccentueerd, maar dan als een continuïteit die ligt *in God*. God leidt de wereld door het *niets* heen en toch blijft de identiteit gehandhaafd. Eigenlijk gaat het om een identiteit zònder continuïteit. Van Ruler zelf zegt dat hij het „puntiger" vindt om over „identiteit" te spreken, in plaats van over „continuïteit" [43]). Over dat laatste kàn hij ook eigenlijk niet spreken. En dáárom ook niet over het eerste. Het gaat hier om een even onmogelijke combinatie als bij Thurneysen. De tijdsvorm wordt volgens Van Ruler niet vernietigd, maar vervuld; dat is voor ons onvoorstelbaar, maar wij ondergaan de zaligheid van die vervulling al in het heden der genade; de christelijke existentie staat immers in het wonder der verzoening, waarin de tijd wordt omgekeerd, datgene wat gedaan is ongedaan gemaakt en de schuld weggenomen wordt [44]). De „mens" is er alleen, wanneer de levende God hem ontmoet; de „tijd" is er alleen in de openbaring; „mens", „tijd" en „kosmos" „zijn" er alleen in het O.T. [45]). Sinds de hemelvaart is de werkelijkheid messiaans geworden. Er zijn nu reeds „fragmenten, flitsen, profetieën en garanties van zijn wederkomst" [46]). Dat wil niet zeggen, dat Van Ruler een „realized eschatology" zou leren. De eschatologische vervulling (als de wérkelijke vervulling) moet nog komen; men moet er voorzichtig mee zijn de gave des Geestes te zien als de aanvankelijke realisering van het Rijk Gods [47]). Wij verwachten èn genieten; wij kunnen de overvloed van het heil in geen enkele existentievorm ontvangen, bewaren en uitbeelden [48]). Op de achtergrond van deze gedachten staat zijn onderscheiding tussen het Rijk van Christus en het Rijk van God (de messianiteit en de vleeswording worden in de toekomst ongedaan gemaakt [49])) en zijn visie op het werk van de H. Geest, dat meeromvattend is dan dat van de Messias [50]).

Als zovelen gaat Van Ruler uit van het onjuiste dilemma: nadruk op de aanvankelijke realisering òf nadruk op de eschatologie. Om het laatste te redden protesteert hij tegen het eerste, hoewel dit protest moeilijk te rijmen is met zijn eigen loflied op het pneumatische „plus", dat ons nu reeds doet leven in de volheid des heils.

Zijn gedachten over het messiaans intermezzo en over de relatieve verzelf-

---

42) id., 54—56.
43) id., 57.
44) id., 64. Velema spreekt over gnostiek op het punt van de tijd bij Van Ruler, die de schuld laat samenhangen met de onomkeerbaarheid en onherroepelijkheid van de tijd, a.w., 46.
45) Van Ruler, a.w., 466.
46) id., 114.
47) id., 142.
48) id., 160.
49) id., 135. Cf. R. Schippers, Het Messiaans intermezzo bij Van Ruler, in: Bezinning, 1950.
50) Van Ruler, a.w., 185.

standiging van het werk van de H. Geest en over de terugkeer van dit tijd-ruimtelijke leven in de „eeuwigheid" hangen via allerlei verbanden met elkaar samen en wijzen op een miskenning van de *heilshistorische* samenhangen in het werk van God, Die Zijn *schepping* trouw blijft. Het is waar dat juist Van Ruler steeds weer schrijft over de waardering van het áárdse leven. Maar hij neemt de protologie op in de eschatologie; en hoe beschouwt hij in dat verband de tijdelijkheid? Hij wijst erop dat wij aan het *einde* dagelijks denken en aan het *begin* eigenlijk nooit, terwijl het toch „even erg" is dat er een tijd was dat wij er nog niet waren. „Aan het einde word ik afgesneden. Maar aan het begin ben ik óók afgesneden!... Daar zit óók iets huiveringwekkends in!" [51]) Het is typisch iets van deze tijd om de verwondering over het zijn te willen gronden op de huivering voor het niet-zijn. Er wordt hier een parallel getrokken tussen nog-niet-zijn en niet-meer-zijn, die geen recht doet aan het feit, dat het einde bepaald wordt door wat er aan voorafging: zonde en verlossing. Telkens weer gaat Van Ruler er van uit dat de zichtbare en tastbare werkelijkheid van het aardse leven „niet noodzakelijk, maar wel goed is" [52]), dat het historische van het aardse leven dus tenvolle aanvaard en beäamd moet worden, dat de hemelvaart van Jezus niet inhoudt dat onze uiteindelijke bestemming toch bovenaards is, dat de verlossing *niet* een verlossing *uit* het aardse leven is, maar een verlossing *van* het aardse leven uit de macht van de zonde, en dat wij dus ook in het eschaton het aardse leven *niet* kwijtraken. „Als ik allang in heel andere, in de eeuwige dingen geïnteresseerd zou willen zijn, dan is de Here God nog steeds alleen maar geïnteresseerd in datgene, wat ik in de tijd, op de aarde, heb gedaan met mijzelf en met de wereld. Want die tijdelijke dingen zijn juist Gods dingen. Daarom komt de hele tijd in het gericht... Bij Plato keert de eeuwigheid in de tijd terug, in de vorm van de anamnese, en dat is de enige heerlijkheid van de tijd. In het evangelie keert de hele tijd in de eeuwigheid terug, in de vorm van het heil, en dat is — althans voor ons — de enige heerlijkheid van de eeuwigheid" [53]). Het gaat er hem om, dat God in het eschaton Zijn eigen heerlijkheid in alle dingen van het leven aan ons laat zien. De zonde is op geen wijze de bron van de stoffelijkheid en de tijdelijkheid. Het is een centraal hoofdstuk in de bekering: de uitwendigheid van het aardse bestaan met vreugde te aanvaarden [54]). Het is de bijzondere verdienste van Van Ruler dat hij steeds weer op dit aambeeld hamert. Hij wil op geen enkele wijze een tegenstelling aanbrengen tussen het tijdelijke en het geestelijke leven. Zoals wij de vergeving hebben in het armelijk mensenwoord van de prediking en het eeuwige leven in de schamele gestalten van een brokje brood en een slokje wijn, zo beleven wij de jongste dag in elke dag van morgen, in elke kleine toekomst. „Wie niet bereid is tot de aardse toekomst, zal de eeuwige toekomst nooit beleven of het moest zijn tot zijn oordeel" [55]). Er is niet behalve deze wereld nog een andere, een hogere, die in de wedergeboorte

---

[51]) id., De waardering van het aardse leven, in: Wending, 1960, 96.
[52]) id., 100.
[53]) id., 104.
[54]) id., 105.
[55]) id., 107.

als bovennatuurlijk feit in deze wereld komt binnenvallen en er iets aan toevoegt, dat — als een oliedruppel op het water — op het tijdelijke leven blijft liggen. De bekering is niet een puur verticale gebeurtenis, maar veelmeer een horizontale [56]). Het geestelijk leven is niets anders dan de beleving van het aardse leven op de rechte wijze. „De verborgen omgang met deze God in het gebed en het genot, dat ik heb in mijn pijp, horen dan ook bij elkaar, als hol en bol" [57]). Een dergelijke uitspraak zou als motto kunnen staan boven al zijn meditatieve bundels, met veelzeggende titels zoals: „Heb moed voor de wereld", „Vertrouw en geniet", „De eerste van deze is de liefde", „Verhuld bestaan", — steeds weer lofzangen op de vreugde en de verwachting; de droefheid die er nog in door klinkt, is een droefheid, die uit een overstromende blijdschap wordt geboren. „Omdat we ons zo mateloos verheugen over het heil, dat God schenkt, zijn we bedroefd, daar we dit heil in geen van de gestalten van ons leven kunnen bewaren, en uitdrukken, en beleven" [58]). Het gaat in het eeuwige leven om *dit* bestaan. De opstanding des vleses „bestaat in niets anders dan in de redding van het bestaan, dat ik hier en nu leef, en zij is volstrekt Gods geheim. Daarom werpt juist de verwachting van de opstanding des vleesches mij radicaal in het heden terug" [59]). Clausing valt over de woorden „volstrekt Gods geheim": „hij gelooft aan de „opstanding des vleses", zij het dan met begrippen zonder inhoud (want hij weet er niets van) en dus met woorden zonder verantwoorde betekenis" [60]). Al is dit te sterk uitgedrukt, inderdaad blijven opstanding en eeuwig leven hier té zeer een geheim van God.

Van Ruler levert overigens een belangrijke bijdrage in het gesprek over de vraag of in het pure eschaton alleen maar de oorspronkelijke schepping zal terugkeren. Hij gaat er terecht van uit, dat men niet kan zeggen dat de schepping er is terwille van Jezus Christus; ontologisch is de volgorde: éérst scheppingsmiddelaar, dàn verlossingsmiddelaar. Maar wie de incarnatie een reactie op de zonde noemt, gebruikt z.i. een rijkelijk westerse formule, die op z'n minst aangevuld moet worden met het oosterse: reactie op de dood. „We worden niet van de schepping verlost, want de schepping is alleen maar goed ...

---

56) id., Stadia in het innerlijk leven, in: Wending, 1960, 675.

57) id., 677. Cf. id., Bijbel en natuurwetenschap over de toekomst, in: Geloof en wetenschap, 1962, 33—53. In dit artikel schrijft hij over de werkelijk *wederkerige* correlatie van historie en eschaton (wij vragen ons af, of Velema in zijn benadering van Van Rulers „denken vanuit het einde" aan deze gedachte van de wederkerigheid wel voldoende recht doet), over de tussentijd als „zolang bewaard worden in de hemel (en in het graf)", en over de moeilijkheid van de mening dat het eschaton buiten de tijd geschiedt (dan zouden wij „in zekere zin boven onze schepselmatigheid, want boven onze tijdelijkheid worden uitgeheven"! a.art., 44). Hij wil het eschaton „op de een of andere manier ... in de tijd zetten", zodat elke dag in de tijd praefiguratie is van de jongste dag. Omdat de tijd terugkeert in de eeuwigheid „worden ons ook alle tranen van de ogen gewist, nl. die we hebben geschreid in en over de tijd: het wás alles heerlijkheid (ook het leed? ook de zonde?)", a.art. 41. Opvallend zijn die vraagtekens; betekent dit: consekwent doorredenerend moet men hier uitroeptekens plaatsen, maar het bijbelse: leed blijft leed, zonde blijft zonde, wekt aarzeling? Er zal toch nooit onthuld worden, dat die rampen *eigenlijk* geen rampen waren?

58) id., Verhuld bestaan, 1949, 7; cf. id., De vervulling van de wet, 160.

59) id., Droom en gestalte, 1947, 16 v.

60) Clausing, a.w., 202.

Christologie en eschatologie vallen... niet geheel samen, maar er moet gesproken worden van eschatologische elementen in de christologie. De eschata — wij zelf en de wereld — zijn ook belangrijk. Zij zijn onderscheiden van de Eschatos — God of Christus... Wat ben ik? Wat anders dan dit stuk gevulde tijd? Als zodanig ben ik en word ik gered. In het eschaton vind ik dit stuk gevulde tijd, dat ik mijn leven noem, dat ik zelf ben, terug" [61]). Daarbij merkt hij in een nooit op: „Waarbij het natuurlijk nog wel de vraag is, welke de qualiteit van de tijd is. Is de tijd, met name in het heden, soms ook een confinium met de eeuwigheid?" [62]) Hij wil blijkbaar nog niet bevestigend of ontkennend daarop antwoorden. Hij zet zijn betoog als volgt voort: als men zegt dat het eschaton een plus vertoont boven het proton, omdat Christus er bij gekomen is, dan moet men nog vragen: welke is de verhouding van Christus tot het proton, het eschaton en de zonde? Dat is juist het hele probleem. Men kan zeggen: wij zijn onderhand, gaande van proton naar eschaton, *vuurvast* geworden door de ervaring van de zonde en de genade. Maar dan zorgt ook de zonde voor het plus! Van Ruler aanvaardt dit; er moet méér zijn dan het plus dat uit de leer van het werkverbond voortvloeit: de inschakeling van de mens in het handelen van God. Z.i. komen we er alleen uit, als wij stellen, dat in het pure eschaton de incarnatie wordt opgeheven, zodat wij niets overhouden dan de drieënige God en de dingen in hun naakte (zij het verloste) bestaan, — omdat wij ànders het telos zouden moeten zoeken in een of andere vereniging van de Goddelijke en menselijke natuur naar analogie van de unio personalis in Jezus Christus [63]). Het is voor hem een dilemma: de incarnatie diende voor de plaatsvervanging en wordt bij de voleinding dus opgeheven, òf de incarnatie diende voor nog iets anders en dan moet het wel uitlopen op een soort deïficatie van de mens. Wij moeten later ingaan op de vraag of de Bijbel dit dilemma kent. Nu kunnen wij alvast constateren, dat er — ondanks verschillen — grote overeenkomst bestaat tussen Van Ruler en Kuyper, wanneer het gaat over het interimskarakter van de bijzondere openbaring en over het triomferen van de oorspronkelijke schepping in de herschepping [64]). Terecht stelt Rothuizen, dat het hamartiocentrische van de incarnatie nog niet hetzelfde behoeft te zijn als het periodieke ervan en dat de liquidatie van het „christelijke" niet de liquidatie van de incarnatie behoeft in te houden [65]).

Van Niftrik schrijft in de nieuwste, herziene uitgave van zijn „Kleine Dogmatiek": „Wij geloven *niet* in een zieleslaap, die door de Bijbel nergens wordt geleerd. Men zou als bezwaar tegen deze (nl. zijn) opvatting kunnen inbrengen, dat op deze wijze de wederopstanding des vlezes verbrokkelt tot een reeks van privé-opstandingen. Daarop kan alleen geantwoord worden, dat dit bezwaar wordt ingebracht vanuit *ons* tijdsbegrip. Als wij sterven, dan raken wij „uit de tijd". Daar zal geen tijd meer zijn (Openb. 10 : 6, chronos; in de Nieuwe

[61]) Van Ruler, De verhouding van het kosmologische en het eschatologische element in de christologie, in: Ned. Theol. Tijdschrift, 1962, 205—211.
[62]) id., 211, noot 1.
[63]) cf. id., 212—215.
[64]) cf. Rothuizen, a.w., 216 vv. Dit wordt door Velema verwaarloosd.
[65]) id., 240 v.

Vertaling *verklarend* weergegeven met „uitstel"). Bij God is wat wij verleden, heden en toekomst noemen een eeuwig heden" [66]).

Merkwaardig is hier de toepassing van de Nieuwe Vertaling op de oude exegese van Openb. 10 : 6. De eeuwigheid van God wordt rechtstreeks toegepast op die van ons. Voor de tussentoestand blijft geen ruimte over. Toch verzet hij zich tegen wat „meestal" in de theologie over tijd en eeuwigheid wordt geleerd, „waarbij dan de eeuwigheid verstaan wordt als het tijdloze, onveranderlijke, statische en onbewogene, terwijl immers in de tijd alles aan verandering onderhevig is en alles voortdurend in beweging is. Voor de Griekse religiositeit komt het er op aan van de geschiedenis, de tijd, de veranderlijkheid verlóst te worden en opgenomen te worden in de onbewogen rust der eeuwigheid. Wij moeten goed zien, dat de Bijbel déze tegenstelling van tijd en eeuwigheid niet kent. De Bijbel wordt beheerst door de tegenstelling van *deze* en de *toekomende* eeuw ... De tijd en de geschiedenis zijn niet een schijn, een bedrog, waaruit wij verlóst moeten worden ... De mens heeft geen behoefte aan verlossing *uit* de tijd, maar aan *vervulling* vàn de tijd" [67]). Hij concludeert: „Zoals de wederopstanding des vlezes betekent, dat mijn existentie in de categorie van de *ruimte* eeuwig voor God staat en in God gered is, zo betekent de belijdenis van het eeuwige leven, dat mijn existentie in de categorie van de *tijd* bij God is en in God gered is" [68]).

Het eeuwige leven betekent z.i., dat eenmaal als de hoogste waarheid over onze existentie openbáár zal worden dat onze existentie nu reeds in en door Christus bij God „in de hemel" is. „Wij sterven met Hèm: dàt is de prediking van de Doop! Wij léven met Hèm: dàt is de prediking van het Avondmaal!"[69]) (Het komt ons voor, dat de Doop evenzeer als het Avondmaal over het léven spreekt en het Avondmaal evenzeer als de Doop over het stérven.) Uit dit nauwe verband tussen onze opstanding en die van Christus, trekt hij de conclusie dat de vraag naar de continuïteit van nu en straks vervangen moet worden door de vraag naar de verhouding van Jezus' aardse leven tot Zijn nieuwe opstandingsleven, — een verhouding die hij beschrijft als het sterven van „Jezus van Nazareth", opdat „de Christus Gods" zou leven. Dit klinkt gevaarlijker dan hij het bedoelt; het wekt herinneringen aan theorieën die hij zou afwijzen; maar op deze wijze wordt het eeuwige leven toch té zeer tot een gans ànder leven, hoezeer hij ook de identiteit wil handhaven. *Met* Christus sterven en leven is iets anders dan *zoals* Christus sterven en leven.

Wij kiezen uit de hervormde theologen tenslotte Berkhof, omdat ook deze zich steeds bezig houdt met vragen over tijd en eeuwigheid. Hij legt er de nadruk op dat de doorwerking van Christus' opstanding niet alleen toekomst is, maar dat een „klein begin" daarvan in dit leven zichtbaar wordt. Christus is niet buiten, maar *in* deze wereld opgestaan [70]). Deze geschiedenis is van

---

[66]) G. C. v. Niftrik, Kleine dogmatiek, [5]1961, 404.
[67]) id., 408.
[68]) id., 409.
[69]) id., 412.
[70]) Berkhof, a.w., 116.

Hem en dat zal *in* deze geschiedenis blijken [71]). Voor de voleinding der geschiedenis is een breuk nodig. „Alleen langs de weg van zulk een breuk met het bestaande kan de samenhang worden bewaard en de voortzetting worden mogelijk gemaakt." Maar „het gaat om de breuk alleen omdat deze de samenhang dient". Het is eenzijdig en gevaarlijk, als juist de breuk alle nadruk krijgt. In het N.T. „wandelt men al lezend bijna ongemerkt vanuit de geschiedenis de voleinding binnen". De voleinding voltrekt zich in dezelfde tijd en ruimte als de geschiedenis [72]). „De tijd is de vorm van ons geschapen mens-zijn. De zonde heeft gemaakt, dat wij geen tijd hebben, en een schimmig voortgejaagd bestaan leiden tussen verleden en toekomst. Maar de voleinding als de verheerlijking van het bestaan zal ook betekenen, níet: dat we uit de tijd worden gehaald en van de tijd worden verlost, maar: dat de tijd als de vorm van ons verheerlijkt bestaan medevervuld en medeverheerlijkt wordt. Voleinding betekent: opnieuw leven in de opeenvolging van verleden, heden en toekomst, maar zó dat het verleden zegenend meegaat en de toekomst het heden doorstraalt, zo dat wij streven zonder rusteloosheid en rusten zonder werkloosheid, zó dat wij altoos voortschrijdend nochtans altoos aan het doel zijn." „Sinds wij „na Christus" leven, sinds Hij het geheim der geschiedenis is geworden, zijn verleden, heden en toekomst elkander genaderd op een wijze die wij een voorsmaak van de voleinding mogen noemen". De trouw van God betoont zich in het handhaven en verheerlijken van de krachten der opstanding die reeds nu werkzaam zijn [73]).Datgene waarop voortgebouwd wordt, zal niet in de verte te vergelijken zijn met wat erop gebouwd wordt; deze dubbele belijdenis maakt ons dankbaar en bescheiden tegelijk [74]). Elders schrijft hij over de verhouding van Urzeit en Endzeit. In het N.T. staan wel toespelingen op de Urzeit, maar het hemels Jeruzalem wordt niet getekend als een hersteld paradijs [75]). Het N.T. ziet geen gerestaureerde, maar een geheel vernieuwde wereld voor zich: niet meer huwen, maag en voedsel tenietgedaan. Adam en Christus staan in 1 Cor. 15 : 44b—49 tegenover elkaar als representanten van een kwalitatief verschillend mens-zijn, zich verhoudend als eerst—later en lager—hoger. Er is een wonderbare verandering van het mens-zijn „van heerlijkheid tot heerlijkheid"; wij krijgen deel aan de δόξα van God. Lettend op de woorden „pneuma" en „doxa" concludeert hij dat Christus ons voert tot een veel inniger vereniging van God en mens dan waarop de eerste schepping was aangelegd, tot een deelhebben aan de Goddelijke natuur (2 Petr. 1 : 4). In Christus is er een innig verband tussen de eerste en laatste dingen. De schepping is basis, patroon, analogie en profetie van de herschepping. Zij wacht op haar „opheffing" in de dubbele zin des woords. Het klinkt wat tegenstrijdig als Berkhof eerst zegt dat Christus ons voert tot een veel inniger vereniging van God en mens „dan waarop de eerste schepping was aangelegd", en later dat de herschepping een ontvouwing en bekroning is van datgene

---

[71]) id., 158.
[72]) id., 169—171.
[73]) id., 176 v.
[74]) id., 180.
[75]) id., Schepping en voleinding, in: Woord en Wereld, 226.

„waarop de schepping vanaf haar begin was aangelegd". Het is consekwent, als hij concludeert, dat de unieke en profetische (!) verbintenis van God en mens in de persoon van Jezus Christus „niet maar een noodmaatregel is terwille van de zonde, maar dat deze wereld ook afgedacht van de val, van den beginne op zijn verschijning was aangelegd." Onder het gezichtspunt der eeuwigheid is er geen tegenslag en achteruitgang, geen incident, geen intermezzo of omweg; de val wordt dienstbaar gemaakt aan het grote werk van schepping, verheffing en voleinding [76]). Berkhof beweegt zich dus in de lijn Irenaeus-Duns Scotus-Coccejus en in de lijn van de oosterse orthodoxie die de incarnatie veelal opvat als de ontische verheffing van het mens-zijn tot de staat der vergoddelijking, die de paradijstoestand ver overtreft, al is er bij hem een andere achtergrond, nl. de scheppingsleer van Barth, bij wie de lijnen van verlossing en verheffing kunnen samenvallen omdat hij de schepping van meet af aan als op ontzettende wijze bedreigd beschouwt. Berkhof geeft over dit onderwerp nog geen afgeronde beschouwing; hij stelt de vraag of bij Barth de zonde niet verzwakt wordt, en hij eindigt met: „alleen als onze gnostieke drang met Christus gekruisigd is, zal blijken, dat alle schatten van gnosis in Hem verborgen zijn" [77]).

Elders waagt hij te stellen dat buiten het verband met ons van God vervreemd zijn de animale dood er anders zou uitzien; de mens is bestemd voor de verheerlijking, die niet bereikbaar is zonder een diepingrijpende transformatie van ons huidige bestaan, waarvan de animale dood het uiterlijke teken kan zijn, en anders is deze het teken en zegel van de zinloosheid van het bestaan [78]). In Christus krijgt de mens deel aan de Goddelijkheid van God. „Het mens-zijn wordt in de goddelijke heerlijkheid opgenomen, zonder er in te verzinken of er door verteerd te worden, maar zó dat God en mens, elk zichzelf blijvend, in de doxa verbonden worden" [79]). Hij vraagt: „Is Jezus Christus de naam voor die wending, waardoor de evolutie haar bekroning vindt?" maar breekt dan haastig af, omdat hij door zulke gedachten tot op en over de rand van een christelijke metafysica wordt gevoerd [80]). Over de verhouding van „nu reeds" en „nog niet" zegt hij dan wij in Christus reeds „benoemd" zijn tot de verheerlijking [81]).

Hoe moeten wij deze gedachten beoordelen? Popma noemt de verschijning van Berkhofs „Christus de zin der geschiedenis" een *gebeurtenis* [82]), met name om zijn opmerkingen over de tijd, maar tegenover de opvatting als zouden deze en de toekomende eeuw zowel continu verbonden als discontinu gescheiden zijn, stelt hij een geheel andere betekenis van deze onderscheiding: dat de christen zijn levenswandel als discontinu ervaart (zoals uitkomt in de noodzaak van dagelijkse bekering) en dat God straks het leven van de christen als een continuïteit zal openbaren (dit maakt de kern uit van de leer van de

76) id., 227—231.
77) id., 235.
78) id., De mens onderweg, 1960, 89.
79) id., 93.
80) id., 96.
81) id., 101.
82) Popma, Levensbeschouwing, II, 309.

volharding der heiligen) [83]. De zin: „De zonde heeft gemaakt dat wij geen tijd hebben, en een schimmig voortbestaan leiden tussen verleden en toekomst" wijst volgens Popma op een diskwalificatie van de tijd en een capitulatie voor de barthiaanse tijdstheologie [84]. Maar wat Berkhof hier diskwalificeert is de *zonde*. Berkouwer merkt in dit verband op: „Als Paulus spreekt over „kwade dagen" (Ef. 5 : 16) dan is dat ook niet een diskwalificatie der „dagen"" [85]. Inderdaad hangt alles er van af, hoe men het „geen tijd hebben" interpreteert. Berkhof kan hier hetzelfde bedoelen als Popma: dat de trialistische uiteengebrokenheid van de tijd (in verleden, heden en toekomst) er is voor het besef van de aan de zonde onderworpen mens, die het licht der Schrift nog niet ontdekt heeft. Als Popma zegt dat bij Berkhof het verleden eerst in de toekomende wereld zegenend meegaat en de toekomst dàn pas het heden doorstraalt, vergeet hij — zoals Berkouwer opmerkt [86] — dat dit volgens Berkhof „reeds nu" begonnen is. Als Popma Berkhofs opmerking dat wij hier „stamelen" „over iets wat onze ervaring ver te boven gaat,, „een teleurstellend kanselzinnetje" [87]) noemt, vindt Berkouwer dit een miskenning van het eschatologische wonder van het herstel uit de verstrooiing der zonde, die de verbanden tussen verleden, heden en toekomst miskende. Maar Popma denkt hier blijkbaar aan het *misbruik* dat zo dikwijls van het vlot-uitgesproken woord „stamelen" wordt gemaakt om het rustig naspreken van kloeke bijbeltaal met reserves te omringen, en hij zal wel niet ontkennen, dat wij (als parallel van het kleine beginsel der gehoorzaamheid) nog maar een klein beginsel hebben „van het verstaan der dagen" [88]. Als Popma Berkhofs uitspraak „afbeelding van Gods tijd, die wij eeuwigheid noemen, waarin verleden en toekomst in een eeuwig heden samen zijn" bestrijdt [89]) laat hij na te vermelden, dat Berkhof hierin de mening van Barth weergeeft, die volgens hem wel vruchtbare perspectieven opent maar die hij toch niet geheel kritiekloos aanvaarden wil. Uit de twee laatstgenoemde geschriften van Berkhof — die na Popba's boek verschenen zijn — blijkt overigens méér invloed van Barth dan in „Christus de zin der geschiedenis", voor wat het hier te behandelen onderwerp betreft. De twee latere publicaties bewijzen dat Popma het juist aanvoelt, als hij bij Berkhof nog reserves vermoedt ten aanzien van de continuïteit. Dat de Endzeit méér is dan herstel van de Urzeit, is volkomen juist in *die* zin dat er continuïteit is tussen wat in de geschiedenis op deze aarde al bereikt wordt èn de nieuwe aarde: de hof wordt een stad, en de paradijsmens erkent al dat God de *evolutie* in de geschiedenis heeft ingedragen, zonder dat deze erkenning omslaat in een hoogmoedig evolutionisme [90]. Maar als de visie op de verhouding van Ur- en Endzeit leidt tot de conclusie dat de Middelaar ook zonder zondeval mens geworden zou zijn of van dit gevoelen uitgaat, dan gaat het om héél iets anders. Kuyper wijst

---

[83]) id., 314.
[84]) id., 318.
[85]) Berkouwer, De Wederkomst van Christus, I, 49, noot 57.
[86]) id., 51, noot 63.
[87]) Popma, a.w., 320.
[88]) Berkouwer, a.w., 51.
[89]) Popma, a.w., 321, 330.
[90]) cf. Schilder, Wat is de hemel? 93.

erop, dat deze beschouwing „incarnatie ook zonder val" in de kerkgeschiedenis altijd als een haeresie wordt beschouwd [91]). Nog afgezien van de vraag of het redeneren „afgedacht van de val" niet een nutteloze speculatie is, — komt Berkhof niet al te dicht bij die 19e eeuwse theologen die menen dat het in de geschiedenis erom gaat dat het menselijk geslacht met God verenigd wordt en dat dus ook zonder val Christus toch gekomen zou zijn? Bij hem ligt het anders dan bij hen die onder invloed van Hegel tot dergelijke gedachten komen. De gedachte dat de menswording Gods met de *idee* der mensheid gegeven is, is in de 19e eeuw zeer verbreid [92]). Maar Berkhof wil consekwent de kenorde der openbaring eerbiedigen: „Wie in Christus zijn redding belijdt, kan daarin zijn verheffing meebelijden. Maar wie bij de verheffing begint, kan aan de redding haar eigen gewicht niet meer geven" [93]). Desondanks begint hij daarna uiteen te zetten hoe er „onder het gezichtspunt der eeuwigheid" geen omweg is en geen tegenslag. Bij hem die zo duidelijk over de continuïteit van de tijd spreekt, komt hier nu toch weer het verlangen om de hoek kijken om een boventijdelijk standpunt in te nemen en vanuit de eeuwigheid te spreken over Gods handelen in de tijd. Mag een zondaar een ander stand-punt innemen dan dat van de boeteling die erkent dat zijn misdaad voor God een „tegenslag" was? Wat gebeurt er met de tijd, als wij door Christus' mens-worden als God worden? Ook Van Oosterzee schrijft, dat „de mens oorspronkelijk bestemd was Gode gelijk te zijn" en dat Christus niet alleen het Lam der verzoening is [94]). Maar Calvijn wijst er al op, dat Christus Zelf de reden van Zijn komst heeft verklaard: „om zondaren zalig te maken", en men zou zijn vraag, waarom Christus niet de eerste, maar de tweede Adam genoemd wordt, ook kunnen stellen aan Berkhof en Barth. „Ik zou ook wel eens willen weten, waarom Christus door Paulus de tweede Adam genoemd wordt, anders dan omdat voor Hem de menselijke staat verordineerd was, opdat Hij de nakomelingen van Adam uit de val zou opheffen" [95]). Het is belangrijk er op te letten, hoe de speculaties over „incarnatie zonder val" vaak geleid hebben tot deïficatie van de mens. Dit speculeren zelf is al een overschrijden van de grens tussen Schepper en schepsel. Het is maar één stap van het „delen in Gods heerlijkheid" (zoals Berkhof dat ziet) naar het delen in Gods *eeuwigheid,* dat Berkhof krachtens zijn visie op de tijd verwerpen moet. Berkouwer zegt: „De boodschap der incarnatie staat nimmer op zichzelf en predikt niet de „elevatio" van de menselijke natuur, maar *verlossing* en *herstel...*" [96]). Dáárom gaat het in het eeuwige leven, dat letterlijk genoemd wordt bij het doel van Gods zenden van Zijn Zoon: „opdat ieder die in Hem gelooft, eeuwig leven hebbe". Berkhofs spreken over „het onverstoorbaar voortspoeden van een eeuwig en onveranderlijk voornemen" [97]) komt neer op een miskenning van de tijd en de geschie-

[91]) A. Kuyper, De vleeschwording des Woords, 1887, 28.
[92]) zie bv. Berkouwer, Het Werk van Christus, 22 vv., over Martensen, Dorner, Liebner.
[93]) Berkhof, a.art., 230.
[94]) J. J. v. Oosterzee, Christoolgie, III, 1861, 85, geciteerd bij Berkouwer, a.w., 23.
[95]) Calvijn, Inst., II, XII, 7.
[96]) Berkouwer, a.w., 28.
[97]) Berkhof, a.art., 231.

denis. Het goed-geschapen-zijn van de tijd moet het afleggen tegen de bedreigde schepping van Barth. Maar zelfs in „het boek van tijd en eeuwigheid" worden nòg de scherpe contouren der *geschiedenis* niet uitgewist: „Het *Lam,* dat *geslacht* is, is waardig te ontvangen de macht en de rijkdom . . ." [98]). Zelfs in de hemel wordt niet gezongen „afgedacht van de val". Het is niet geheel duidelijk hoe Berkhof 2 Petr. 1 : 4 (deelhebben aan de Goddelijke natuur) nu precies opvat, maar in het verband waarin hij met deze tekst opereert is hij niet op zijn plaats. Als hij zijn gedachtengang plotseling afbreekt uit vrees voor een christelijke metafysica is het al te laat. Zijn elevatietheorie verzwakt zijn pleidooi voor de continuïteit van de tijd [99]).

7. Enkele rooms-katholieke theologen

Reeds dikwijls is opgemerkt, dat de R.K. theologie meer nadruk op het *heden* legt dan de protestantse. De presentie van de eucharistische Christus, de visie op de Kerk als de voortgezette incarnatie en de identificatie van de Kerk met het Rijk Gods kunnen de eschatologische verwachting sterk verzwakken. „Die römische Kirche ist die exemplarische Gestalt dieses enteschatologisierten Christentums" [1]). De gedachte van het laatst der dagen leeft volgens Sierksma meer in protestantse dan in R.K. kringen [2]). Typerend is de volgende aantekening in de nieuwe R.K. Bijbelvertaling: het Rijk van God „zal zich langzaam ontwikkelen, Mk. 4, 26—29, . . . door de Kerk, Mt. 16, 18" [3]). Het gaat nog altijd om de „Grosskirche", waarvan Werner zegt (in verband met het vroeg-katholicisme): „Diese Grosskirche ist die erfolgreichste Häresie" [4]). Maar er is een kentering. De werken van Schmaus e.a. laten zien hoe ook onder R.K. theologen de eschatologie een steeds groter plaats gaat innemen. En het is ook voor de eschatologie van betekenis dat er verzet komt tegen de scholastiek en tegen het Griekse mensbeeld [5]). Behalve de glorie van de Kerk (denk aan het pathos in het kerklied: „ein Haus voll Glorie schauet weit über alle Land . . .") ziet men nu ook een àndere kant: „De Kerk is de Kerk der vragende, der pas zoekende, der niet altijd reeds wetende pelgrims . . . Kerk is per definitionem evenzeer de gemeente der in duisternis hopenden, als de gemeente der gelovenden" [6]). Hier komt meer ruimte voor de eschatologie!

Wat de R.K. tijdsbeschouwing betreft, de thomistische is nog altijd over-

[98]) Berkouwer, a.w., 33.
[99]) Terecht poneert Rothuizen, a.w., stelling VII, dat Matth. 22 : 30 onvoldoende bewijsgrond is voor Berkhofs stelling dat het N.T. „geen gerestaureerde" maar een „geheel vernieuwde wereld" voor zich ziet.
[1]) Barth, K.D., III, 2, 614.
[2]) Sierksma, a.w., 60.
[3]) Het N.T. van onze Heer Jezus Christus, 19.
[4]) Werner, a.w., 138.
[5]) Berkouwer, Nieuwe perspectieven in de controvers: Rome-Reformatie, 1957, 22—28, 38 v.
[6]) K. Rahner, Aspekten van de hedendaagse kerkelijke vroomheid, in: Verandering van mentaliteit, Ruimte no. 14, 72 v., 77.

heersend, bijv. bij Van Leeuwen, die ervan uitgaat, dat steeds hoger wezens (dier-mens-engel) een steeds volmaakter duur hebben die steeds minder door opeenvolging beperkt wordt. De aevitas van de engelen is verwant aan de zuivere eeuwigheid van God. Hij onderscheidt even vele soorten van eeuwigheid als er „zijnsgraden" zijn. De tijd ziet hij als een door de opeenvolging beperkte eeuwigheid. Iedere duur, ook die van tijd en aevitas, is z.i. als duur eeuwig: de eerste eeuwigheid, die wij ontdekken, is dus de eeuwigheid van de tijd zelf. Maar deze eeuwigheid is beperkt, niet door het hebben van een einde, maar door het duren van die eeuwigheid, dat slechts duurt in zijn synthese met de opeenvolging. De volledige ontwikkeling van het tijdsbegrip als beperkte eeuwigheid noodzaakt ons z.i. tot de affirmatie van het bestaan van de onbeperkte eeuwigheid van God, omdat het beperkte slechts begrijpbaar en bestaanbaar is in functie van het onbeperkte [7]).

Ook Diekamp staat in zijn dogmatiek op de grondslagen van Thomas en zegt over tijd en eeuwigheid niets nieuws. „Eeuwig" betekent wel eens „langdurig", maar als het „eeuwige leven" in Matth. 25 : 46 eindeloos is (en daaraan twijfelt niemand, volgens Diekamp), dan moet de „eeuwige straf" ook eindeloos zijn. In dezelfde geest redeneert ook Augustinus. De uitdrukking „tot in de eeuwen der eeuwen" komt voor in verband met de hel èn met de heerlijkheid Gods en moet dus betekenen: zonder einde [8]).

Schmaus maakt onderscheid tussen de „Zeithaftigkeit" en de „Zeitlichkeit" van de mens. Het eerste houdt in, dat de mens zijn mogelijkheden slechts *kan* verwerkelijken in een continu na-elkaar. Het tweede woord slaat op het *feitelijk* na-elkaar van ons handelen. De mens leeft niet binnen de tijd als in een lege ruimte; de tijd is ook niet podium waarop wij onze rol spelen; maar: wij kunnen niet anders existeren dan in de modus van de tijd.

De „Geschichtlichkeit" van de mens is niet hetzelfde als de „Zeitlichkeit". „Geschichtlichkeit fügt zur Zeitlichkeit einige neue Momente hinzu, die Merkmale der Bedeutsamkeit, der Freiheit, der Öffentlichkeit, der Gemeinschaft, der Zielhaftigkeit" [9]). „Die Zeit wird begründet durch die Wechselwirkung der Dinge und ihre dadurch bedingte Veränderung" [10]). Alleen in de ruimte van de Openbaring worden de „Zeitlichkeit" en „Geschichtlichkeit" van de mens in hun ware wezen erkend [11]). De tijd van Christus is de laatste tijd, en de sacramenten zijn de brug over de afgrond der tijden [12]). Tussen de wereld van nu en de komende bestaat continuïteit èn discontinuïteit, dat laatste vooral [13]). „Weil die himmlische Existenz Teilnahme an zeitlosen, nicht in eine Mannigfaltigkeit von Akten auseinandergelegten Leben Gottes ist, nennen wir es „ewiges" Leben. Der Ausdruck „ewiges Leben" bedeutet erstlich nicht die Endlosigkeit des Himmels, wenn gleich er auch dies besagt, sondern die

---

7) A. F. v. Leeuwen, S.J., a.art., 246—254; zie hierover ook Tollenaere, a.w., 203 vv.
8) F. Diekamp, Kathol. Dogm. III[12], 1954, 451 v.
9) M. Schmaus, Kathol. Dogm. IV, 2, 1959, 7—9.
10) id., 18.
11) id., 37.
12) id., 64 v.
13) id., 68.

Intensität, die Qualität des himmlischen Lebens. Der Selige vollzieht das ewige Leben Gottes mit, insofern er an dem ewigen Lebensaustausch, den Vater und Sohn im H. Geist leisten, teilnimmt." Hij verwijst dan naar Augustinus die zegt dat het eeuwige leven het aardse in „Lebendigkeit" overtreft [14]).

Is er „Fortschritt" in de hemelse zaligheid? Verveling is alleen daar, waar de mens het met zichzelf alleen moet uithouden. Maar in de hemel zijn wij bezitters doordat wij doorlopend ontvangers zijn [15]). De meeste theologen zeggen, dat er geen „Fortschritt" is, want de eenvoudigheid van God staat geen toe- of afneming toe in het schouwen van God. Maar Schmaus zegt: „Man darf annehmen, dass die Vollendeten von Leben zu Leben, von Liebe zu Liebe, von Freude zu Freude, von Staunen zu Staunen, von Klarheit zu Klarheit fortschreiten, dass sie immer tiefer in das Geheimnis Gottes einzudringen vermögen, weil sich Gott ihnen immer stärker enthült. Dieser Fortschritt... erfolgt *nicht* in einem kontinuierlichen Zeiteinflusse." Maar de zalige wordt steeds weer *verrast*, „in diskontinuierlichen Stössen, bzw. in Sprüngen". Hij verwijst dan naar de „Quantensprüngen" van M. Planck! Dit kan eindeloos doorgaan, omdat Gods geheimenis onuitputtelijk is. Hij citeert van Denifle: „Fände sie (de ziel) nicht immer Neues in Gott, so nähme die Ewigkeit ein Ende" [16]).

Het is te waarderen, dat Schmaus over de „Fortschritt" en het altijd (!) weer verrast-worden schrijft, maar hij moet een vreemde sprong maken naar de „discontinue sprongen" om zijn participatie-theorie te kunnen redden. *Dit* rooms-katholiek geloof is in elk geval niet „redelijk" meer; wat te dénken van deze tijdloze „Fortschritt"? Men gaat bij het lezen van deze beschouwingen „von Staunen zu Staunen" voort. Schmaus wil het delen in Gods eeuwigheid combineren met het steeds-weer-iets-nieuws-in-God-vinden. Dan moet men wel bij Planck terecht komen. Nu de successie van vreugde tot vreugde niet kan berusten op onze blijvende creatuurlijkheid, moet Gods eeuwigheid er op deze vreemde wijze bij betrokken worden: de eeuwigheid zou een einde nemen, als onze ziel niet „immer" iets nieuws in God zou vinden. Zo kan het proces toch nog aan de eeuwigheid opgehangen worden, nu de tijd niet meer beschikbaar is.

Schooneberg schrijft over tijd en eeuwigheid in verband met het parousieprobleem. Hij betoogt: „Onze tijd is nog slechts ten dele tijd. Onze tijd is in zijn diepste werkelijkheid niet meer de historische tijd die aan het vlees inhaerent is. Zulk een tijd was die der Oude Bedeling. Nu echter is de geschiedenis, het wachten, het uitzien van verre, vervuld. De tijd heeft plaats gemaakt voor de volheid der tijden. De aardse tijd loopt nog door, maar in deze wereld zijn wij niet meer van de wereld, in het vlees zijn wij niet meer vleselijk .. . *Ondanks eeuwen en millennia* blijft het altijd volledig gelden: de Heer is nabij. De eeuwigheid is in de tijd binnengevallen" [17]). „Is het barthia-

---

14) id., 676.
15) id., 681.
16) id., 682 v.
17) P. Schooneberg, S.J., a.art., 101.

nisme een consequente verkondiging van het eschatologisch karakter van het Koninkrijk Gods, het katholicisme lijkt ons die consequentie nog door te voeren door dit rijk ook hier op aarde zijn eschatologisch karakter te doen behouden. Reeds hier en nu is de volheid der tijden werkelijk, en de Heer is veel inniger nabij dan in welke tijdelijke „Naherwartung" dan ook ... In Christus' dood en in het eerste delen van den mens daarin is de doodslijn naar voren gelegd" [18]). Het doet wat naïef en komisch aan, maar kan toch in verschillende opzichten onthullend zijn: deze beschrijving van het katholicisme als een consekwent barthianisme. Men kan vragen: hoe komt iemand op het idee om op deze wijze Barth en Rome bien étonnés te maken? In het bovenstaande wordt het gedeeltelijk duidelijk: zij ontmoeten elkaar in het diskwalificeren van de „aardse tijd".

Schoonenberg acht het een dringende taak voor deze tijd om aan het christelijk leven zijn eschatologische spanning te hergeven [18a]). Andere R.K. theologen schenken eveneens nieuwe aandacht aan de eschatologie [19]). Daarbij komt ook het tijd-eeuwigheid-vraagstuk telkens ter sprake, zoals bij Steur. Deze zegt dat de tijd der Kerk door een dubbele relatie getypeerd wordt: naar wat in Christus voltooid is, en naar wat nog niet af is in ons, — „de paradox van de christelijke existentie". „De tijd maakte plaats voor de volheid der tijden. De aardse tijd loopt sindsdien door, maar *onze* tijd is anders ... Iets als (!) de eeuwigheid is in de tijd binnengevallen ... Het geloof aan het definitieve karakter der verlossing doet de tijd verdwijnen voor het geloof ..." De huidige theologie is z.i. eschatologisch ingesteld, omdat ze een theologie vanuit de bronnen wil zijn en het levend denken van de gehele gelovige mens [20]). „Het oordeel is er niet omwille der zonde, maar om de zaligheid!" [21]) Het oordeel zal ons rijkdom en licht en bevrediging schenken: „Wij overschouwen ons leven in zijn geheel, zoals wij een bloembollenlandschap zien van het hoge duin af" [22]). Dat de hemel bestaat in het eeuwig zien van God, is „een koude formule, die maar een halve waarheid geeft en die maar zo jammerlijk ver afstaat van het kleurrijke spraakgebruik der H. Schrift ..." Zoals een kind de hemel ziet als een eeuwige verjaardag met gouden knikkers, moeten verloofde jongens en meisjes naar de hemel kijken „met verliefde ogen en door elkaar heen", en een werkman vanuit zijn werk en een gezin vanuit het gezinsgeluk [23]). „De hemel is het verlengde van de aarde ..." [24]). „De hemel is meer dan alleen geestes-kennen! De hemel is *leven*" [25]). „Het ware leven is uiteraard eeuwig, omdat leven altijd eeuwig wil zijn: het wil immers zichzelf in stand houden" [26]). „Het is een vreemd geval tussen ons en Jezus: Hij verloste ons,

---

[18]) id., 104.
[18a]) id., Theologie en Eschatologie, in: Bijdr. Ned. Jes., 1947, 209—222.
[19]) cf. J. Daniélou, Perspectives eschatologiques, Etudes, CCLXIV, 1950, 359—368; J. A. E. v. Dodewaard, Maranatha, in: Het Schild, '49—'50, 209—213.
[20]) K. Steur, Christelijke toekomstverwachting, 1953, 17—19.
[21]) id., 53.
[22]) id., 64.
[23]) id., 74 v.
[24]) id., 76.
[25]) id., 78.
[26]) id., 89.

terwijl wij er nog niet waren; wij verwachten Hem, terwijl Hij er al geweest is. De tijden betekenen voor Hem niets: de tijden betekenen ook voor ons niets, in zoverre wij met Hem tot een eenheid verbonden worden..." „Verleden en toekomst zijn bij ons steeds heden" [27]). Christus' tijd „is maar ten dele tijd. Tijd zegt noodzakelijk verloop en voorbijgang, opvolging en dus beperking..." [28]).

In de R.K. theologie wordt steeds gesproken over de eeuwigheid als opheffing van de tijd. „De nieuwe hemel en de nieuwe aarde behoren niet tot de directe ervaring. Ze liggen aan de overkant van de tijd, waar de mens slechts als visionair toegang heeft" [29]). W. Mc Donald schrijft n.a.v. Openb. 10 („geen tijd meer"): „Whatever the meaning of the oath may be, it has found an echo in our religious terminology, and we are wont to think and say that with death, and especially (!) with the Last Judgment, time shall cease. The meaning is not that there will be no more succession of any kind; but that there will be no substantial change or corruption in what survives death, the soul; or in the body that shall have been raised from the dead; or in the heavens and earth as they shall be renewed after Christ's second coming" [30]).

Guardini spreekt over de 40 dagen na de opstanding als over de „overgang van de tijd naar de eeuwigheid" [31]) en zegt, dat de Heer doordringt in de tijd tot het ogenblik komt, waarop Hij hem sluit [32]). In een andere studie beschrijft hij hoe de tijd wordt opgeheven in de eeuwigheid en hoe wij nu al ervaringen kunnen hebben die daar iets van laten voelen [33]). N. B. Luyten zei in een radiolezing over het eeuwige leven: „dieses göttliche, ewige Leben, das über allen Zeitgrenzen liegt" is geen vreemde, ondenkbare gedachte, want „wer überzeitlich denken kann, der muss auch mit seinem Wesen ins Überzeitliche hinausreichen" [34]). Zo wordt het voor vaststaand en vanzelfsprekend aangenomen, dat wij boventijdelijk kunnen denken.

Een R.K. theoloog die belangrijke opmerkingen maakt over de eschatologie, is Karl Rahner. In een beschouwing over „Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen" zet hij uiteen dat de eschatologie zich moet bezig houden met het werkelijk *toekomstige,* maar dat wij de eschatologische uitspraken niet moeten zien als een anticiperende reportage van toekomstige gebeurtenissen, waardoor de mens „enteschatologisiert" zou worden, alsof hij in zijn *heden* niet op het toekomstige betrokken zou zijn [35]). Twee dingen omgrenzen de ruimte van de eschatologische uitspraken: het *verkondigde* eschatologische is het *verborgen*-blijvende (en omgekeerd), en de mens

[27]) id., 98.
[28]) id., 113.
[29]) H. Sanders, Toen zag ik een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, in: Ruimte, no: 11, 93 v.
[30]) W. Mc.Donald, The Catholic Encycl., V, 1909, 553.
[31]) R. Guardini, De Heer, 529.
[32]) id., 684.
[33]) id., Die letzten Dinge.
[34]) N. B. Luyten e.a., Unsterblichkeit, 1957, 12.
[35]) K. Rahner, Schriften zur Theologie, IV, 1960, 404 vv.

is „ein geschichtliches Wesen", waartoe ook in de heilsvraag zijn „raumzeitliche Existenz" behoort [36]). „Die eschatologische Aussage ist nicht eine additiv zusätzliche Aussage, die zur Aussage über Gegenwart und Vergangenheit des Menschen noch hinzugefügt wird, sondern ein inneres Moment an diesem Selbstverständnis des Menschen" [37]). Hij zegt over de christen: „Sein Wissen um die Eschata ist nicht eine zusätzliche Mitteilung zu der dogmatischen Anthropologie und Christologie, sondern nichts anderes als eben *deren* Transposition in den Modus der Vollendung" [38]). Dat hij geen eschatologische uitspraken wil, die niet op de christelijke existentie van nú teruggebracht kunnen worden, ziet hij terecht niet als „Enteschatologisierung", maar als „Entapokalyptisierung" [39]). Zo grijpt hij bevrijdend uit boven het dilemma van actualistische of futuristische eschatologie. Hij gaat er van uit dat *Christus zelf* het hermeneutisch principe van alle eschatologische uitspraken is. Maar het is niet te merken dat dit invloed heeft op zijn beschouwingen over tijd en eeuwigheid. Het staat voor hem vast „dass die Zeit ein Ende haben wird" [40]). In zijn opstel „Das Leben der Toten" constateert hij dat voor de moderne mens de *voorstelling* van een lineaire voortzetting van zijn empirische tijdelijkheid over de dood heen allerlei moeilijkheden met zich meebrengt, zodat deze met dit op zichzelf nuttige en bijna onvermijdelijke voorstellingsschema ook afwijst wat er eigenlijk bedoeld wordt. „Gemeint ist nicht, dass es nach dem Tod „weitergeht", als ob nur (um mit Feuerbach zu sprechen) die Pferde gewechselt wären und dann weitergefahren würde... In Wirklichkeit wird *in* der Zeit, als deren eigene, gereifte Frucht, „Ewigkeit", die nicht eigentlich „hinter" der erlebten Zeit diese fortsetzt, sondern die Zeit gerade aufhebt, indem sie selber entbunden wird aus *der* Zeit, die zeitweilig wurde, damit in Freiheit Endgültigkeit getan werden könne... Weil wir aber die zeitüberwindende Endgültigkeit des in Geist und Freiheit getanen Daseins des Menschen der Zeit entnehmen müssen und sie doch zu ihrer Vorstellung fast unwillkürlich als endloses Fortdauern denken, geraten wir in die Verlegenheit" [41]). „In der johanneischen Theologie wird... deutlich, dass... Ewigkeit aus der Zeit heraus wird und nicht nur eine der Zeit nachgeschickte und hinzugefügte Belohnung ist" [42]). Een contact met doden zoals de spiritisten willen, is onmogelijk, want: „... *wir* sind die noch *Zeitlichen*" [43]). In een ander geschrift merkt hij op: „Die Zeit ist ein einmaliger Vorgang, der, durch die freie unzeitliche Schöpfungstat Gottes in seinem Anfang gesetzt und in seinem ganzen Verlauf von dieser Schöpfungstat abhängig bleibend, in eindeutiger, wenn auch uns, den Zeitlichen, verborgener Weise, auf einen ganz bestimmten, endgültigen und unaufhebbaren Endpunkt sich hinbewegt, in dem die Gesamtwirklichkeit je nach ihrer Art, einmal, in einer für uns näher nicht vorstell-

[36]) id., 408—411.
[37]) id., 412.
[38]) id., 415.
[39]) id., 418.
[40]) id., 425.
[41]) id., 429 v.
[42]) id., 435.
[43]) id., 437.

baren Weise und in geschöpflicher Art, teilnehmen wird an der Ewigkeit Gottes, die nicht „schlechte" Ewigkeit, sondern die Fülle der Wirklichkeit in der absoluten, nicht in einem Nacheinander sich zerstückelnden Einheit und Ganzheit ist. Und in diese christliche Zeitlichkeit als echte Geschichtlichkeit, als innerlich sich vollendende, endliche Zeitlichkeit des Gesamtkosmos ist auch das diesseitige Leben des einzelnen eingegliedert" [44]).

Hij betoogt dan verder, dat Adam, als hij niet gezondigd had, van binnen uit tot de voleinding zou zijn gekomen in een „dood" zonder dood, en dat de dood, behalve gevolg, straf en uitdrukking van de zonde (de dood is een doodzonde) ook het tegendeel van de zonde is: een sterven met Christus, „Mittvollzug und Aneignung seines erlösenden Heilstodes", en dat de „satisfactietheorie" niet weet te zeggen waarom wij juist door de *dood* van Christus gered worden [45]). Hij verwaarloost hierbij wat de Catechismus zegt in vraag en antwoord 40: „Waarom heeft Christus zich tot *in den dood* moeten vernederen? Daarom dat vanwege de gerechtigheid en waarheid Gods niet anders voor onze zonden kon betaald worden dan door den dood des Zoons Gods", met verwijzing naar Gen. 2 : 17, Rom. 8 : 3—4 en Hebr. 2 : 14—15.

Een overzicht van wat de R.K. eschatologie leert vindt men bijv. in een geschrift van H. Volk. De term „eeuwig leven" betekent z.i. „nicht einfach Verlängerung des Lebens zur Unsterblichkeit, sondern Leben von Gottes Art . . . [46]). „Mit der Auferstehung ist das göttlich andersartige, ewige Leben, der „neue Aon" in die Zeit hereingebrochen" [47]).

Een overzicht van wat de R.K. eschatologie leert vindt men ook in „Quaestiones De Novissimis". De platonici worden bestreden, maar niet vanwege hun tijd-eeuwigheid-beschouwing: „Alius fundamentalis error fuit Pythagoraeorum et Platonicorum qui alterius vitae praemia et poenas non diffitebantunr." Het tegenwoordige leven is slechts een inleiding tot het eeuwige: „Hominibus vita praesens est via ad futuram, eamque immobilem ac perenniter duraturam . . . Et huic viae definitivus terminus imponitur per mortem . . ." [48]). „Ps. CXL 9. Et rursus observa argumentum minime inniti in hoc, quod verbis istis *in aeternum*, vel *in saeculum saeculi*, significetur ea quam nos vocamus aeternitatem. Satis enim est pro praesenti puncto quaestionis, ut ea importetur duratio quae non possit ad breves huius praesentis vitae terminos coarctari . . . αἰών consideratur vel a parte ante, vel a parte post. Si a parte ante, dicit totam durationem quae praecessit a constitutione mundi . . . Si autem a parte post, tunc significat, vel totam durationem quae usque ad huius mundi finem extenditur, vel durationem aeternam, id est absolute interminatam atque interminabilem, prout sermo est vel de praesenti saeculo, vel de venturo" [50]). Op deze punten komen in de R.K. theologie vrijwel geen nieuwe gezichtspunten naar voren. Uit

---

[44]) id., Zur Theologie des Todes, 1958, 28.
[45]) id., 33, 34, 52—72.
[46]) H. Volk, Das christliche Verständnis des Todes, 1957, 40.
[47]) id., 97.
[48]) L. Billot S.J., Quaestiones De Novissimis, [6]1924, 10 v.
[49]) id., 30, noot 2.
[50]) id., 56, cf. 57 over αἰώνιος.

de leer van het „instorten" van de genade ontstaat een nieuwe leer van de onsterfelijkheid bij Karrer, waarop wij hier niet nader kunnen ingaan [51]).

Wij merkten reeds op, dat in de R.K. theologie de toekomst vaak tekort komt door een zwaar accent op het heden. Daarom is het extra merkwaardig, dat in een R.K. studie over het eeuwige leven uitsluitend over de toekomst wordt gesproken. Het woord „Kerk" komt in dit boek bijna niet voor. Het zou natuurlijk wel een belangrijke rol spelen, als het hier zou gaan om een studie over het Koninkrijk Gods. Maar het blijft opvallend, dat de toekomst-uitspraken van de evangeliën hier zo'n nadruk ontvangen; dat zal wel samenhangen met het feit, dat speciaal de synoptici worden behandeld.

In 1938 promoveert de R.K. theoloog J. Theissing, wiens dissertatie in 1940 verschijnt onder de titel: „Die Lehre von der ewigen Seligkeit". Dit boek handelt hoofdzakelijk over de eschatologie van de synoptici en bevat een analytisch-exegetisch en een systematisch-bijbels-theologisch deel. In de studie van Titius gaat het om de zaligheid in het algemeen, maar Theissing bespreekt alleen de toestand van de voleinding. In de zaligsprekingen gaat het z. i. over het voleindigde eschatologische Rijk. De eerste zaligspreking zegt wel: ἐστίν, maar dit is een „zeitloses Präsens" (Zahn). ‚Das Reich Gottes ist hier also als überzeitliches Gut aufgefasst." „Da alle folgenden Verben futurisch sind, ist auch bei der ersten Verheissung vorwiegend an die künftige Basileia Theou zu denken" [52]). Het is jammer dat hij het evangelie van Johannes niet in zijn onderzoek betrekt; wellicht zou hij dan inzien dat er ook andere accenten gelegd moeten worden. De „nieuwe wijn" is bij hem natuurlijk vooral *nieuwe* wijn: „die über alle irdischen Massstäbe hinausgehende Freude und Seligkeit" [53]). Zoals dat vaker voorkomt, gaan futurisering en spiritualisering hier hand in hand. Er is invloed te merken van R. Otto: via negationis et remotionis wordt de zaligheid vooral gezien als het „ganz Andere", „jenseits aller diesseitigen Erfahrung" [54]). Hij zet zich hiermee ook af tegen het vooruitganggeloof: *plotseling* komt er iets *nieuws*. Het eeuwige leven in het heden raakt hier geheel op de achtergrond. „Dass „künftiger Äon" und „ewiges Leben" zusammengehören, zeigt Mk. 10, 30" [55]).

Jezus ziet wel de heilstijd als reeds aangebroken, maar de „komende aion" is altijd nog toekomst. In het late Jodendom zijn er vaak parallellen tussen eindtijd en oertijd, maar bij Jezus niet. Wel wordt de grondgedachte van „de wederherstelling aller dingen" door Hem aanvaard: de nieuwe schepping is de terugkeer van het paradijs. Het eeuwige leven is identiek met het voleindigde Koninkrijk. „Das volle „Leben" kann es für Jesus nur geben, wo Gott voll und ganz herrscht. Ζωή αἰώνιος ist also mehr als Fortexistenz ohne Ende; es ist *Inbegriff des Heiles.*" Jezus spreekt meer over Koninkrijk Gods dan over eeuwig leven, vanwege het theocentrisch karakter van de term

---

[51]) O. Karrer, Der Unsterblichkeitsglaube, 1936.
[52]) J. Theissing, Die Lehre von der ewigen Seligkeit, 1940, 7.
[53]) id., 62, cf. 73.
[54]) id., 71.
[55]) id., 72, noot 7.

„Koninkrijk Gods". Anders dan „Koninkrijk Gods" wordt de uitdrukking ‚eeuwig leven" slechts in strikt eschatologische zin gebruikt [56]). „Höchstens könnte man in Stellen wie in Mt, 8, 22; 11, 11 (nicht Lk. 15, 32) ein besonderes, höheres Leben der Reich-Gottes-Mitglieder sachlich angedeutet finden, nicht aber terminologisch" [57]). In het late Jodendom betekent „eeuwig" nog wel „zeer lange tijd". Maar bij Jezus niet. „Im Gegenteil spricht die Gleichsetzung von αἰώνιος (Mt. 18, 8) mit ἄσβεστος (Mk. 9, 43) dafür, dass an wirkliche Endlosigkeit gedacht werden soll ... Daneben kann αἰώνιος aber auch als *Qualitätsbegriff* verwandt werden. So lässt der beliebige Wegfall des Ewigkeitsattributes bei ζωή (Mt. 7, 14; 18, 8; 19, 17) dieses als Verstärkung und intensive Betonung, nicht bloss als Zeitbestimmung erscheinen" [58]). Συντέλεια τοῦ αἰῶνος spreekt „vom *zeitlichen* Ende des Äons." „Äon" is voor alles een *tijd*begrip [59]).

Het nieuwe leven was voor de O. T. profeten niet een wezenlijk andere, hemelse bestaanswijze, maar slechts de gradueel hoogste „Steigerung alles Guten dieser Welt". Een groot deel van het latere Jodendom bleef op dit niveau [60]). Dat het Rijk van God nog niet voleindigd is, is in dit boek trouwens wel duidelijk te merken: bij de „Autorenverzeichnis" staat de mededeling: „Laut gesetzlicher Anordnung wurden jüdische Autoren durch einen Stern kenntlich gemacht" [61]). En dat, terwijl eerder is vastgesteld: „Mit grösster Schärfe verkündet er (Jesus) ... die volle Gleichberechtigung von Juden und Heiden im vollendeten Reich" [62]). Kennelijk is het Rijk dus nog niet voleindigd!

Wij noemen nog de studie van de R.K. theoloog J. Schmidt over het eeuwigheidsbegrip in het O.T. Zijn uitgangspunt is: „Alles was zum Begriff der Zeit gehört, ist beim Begriff der Ewigkeit auszuschliessen" [63]). Alleen God is in *volle* zin eeuwig, maar: „Der Mensch kan sich Gottes Tun nicht anders als in der Kategorie der Ewigkeit vorstellen. Er überträgt seine Anschauungen von der Ewigkeit auf Gott, so dass auch von Got die Ewigkeit im unvollkommenen Sinnen ausgesagt wird" [64]). Schmidt spreekt hier wel over onze projecties, maar houdt geen rekening met Gods afdalen tot ons, antropomorf. Hij noemt O.T. uitspraken over het eeuwige leven, die alleen de eindeloze duur van het aardse leven bedoelen (Gen. 3 : 22, Is. 47 : 7, Zach. 1 : 5), maar maakt zich daarbij van Gen. 3 : 22 wel heel vlug af [65]). Daniël verwacht de opstanding alleen voor Israël; daarna begint het eeuwige (= eindeloze) leven [66]). Schmidt spreekt over twee eschatologische rijken: de Messias zal koning wor-

---

[56]) id., 72—76.
[57]) id., 76, noot 31.
[58]) id., 85.
[59]) id., 82, en 134, noot 6.
[60]) id., 142.
[61]) id., 154.
[62]) id., 147.
[63]) J. Schmidt, Der Ewigkeitsbegriff im A.T., 1940, 1.
[64]) id., 94.
[65]) id., 120.
[66]) id., 140.

den, Jhwh is het al[67]). Ons filosofisch eeuwigheidsbegrip (de tijdloosheid) wordt in het O.T. alleen op God toegepast[68]). Het is de verdienste van Schmidt, dat hij aantoont, hoe overal in het O.T. vooral de „einzigartige Stellung" van God naar voren komt.

8. Beknopt algemeen overzicht

Wij willen nu nog een beknopt overzicht geven, niet over het voorafgaande, maar over wat niet in speciale eschatologische studies, doch *in het algemeen* aangaande tijd en eeuwigheid wordt gedacht. Het gaat nu dus om enkele *voorbeelden* van wat de meesten hierover schrijven, om een indruk te krijgen van de algemene meningen.

Wij kunnen om te beginnen constateren, dat ook in de laatste tijd zéér velen de eeuwigheid blijven zien als opheffing van de tijd. A. Kuyper Jr. geeft in de eerste druk van de Christelijke Encyclopaedie de algemene mening weer: „De eeuwigheid zelve is het onveranderlijk *heden.*" „Maar toch heeft God de eeuw in ons hart gelegd en zijn wij voor de eeuwigheid bestemd en zal de tijd ophouden te bestaan, want er zal geen tijd meer zijn ... In de eeuwige zaligheid is men de tijd te boven en wordt werkelijkheid wat ons hart hier op aarde gevoelt van het vliegen van de tijd in grote vreugde" [1]). Volgens dit artikel is er geen onderscheid tussen Goddelijke en creatuurlijke eeuwigheid en wordt de eeuwigheid met het *zijn* en de tijd met het *worden* gelijkgesteld. Een ongelovige die zegt: „Wat vliegt de tijd!" zou volgens deze beschouwing een voorsmaak genieten van het eeuwige leven! Velen schrijven in deze geest.

> „Jezus Christus heeft de dimensie van de tijd op zulk een wijze gedragen, dat de geschiedenis in en door Hem is geworden tot de Weg ... Hij staat niet buiten de dimensie van de tijd en de wereld, maar als zegevierende Koning erboven" [2]). De engelen „leven niet in de stroom van de tijd, maar in de eenvoud en klaarheid van de eeuwigheid .... Zij zijn niet de gevangenen van de dimensies van verleden, heden en toekomst. Met hun contemplatie vereenvoudigen zij de tijd tot eeuwigheid" [3]). „Zolang een mens in de tijd leeft, heeft zijn bestaan de vorm van een voortgaand gebeuren, waarin hij groeit tot een bepaalde persoonlijkheid. Het sterven sluit dit levensproces af. De mens kan nu niets meer ‚doen", doch alleen maar „zijn" ... Heel de levensduur van een mens wordt in de eeuwigheid opgeheven. Al wat zich in zijn levensjaren als een „na-elkaar" heeft afgespeeld, wordt door de dood tot een onveranderbaar rustend ‚nu" " [4]). De tijd stort zich uit „in de tijdloosheid der eeuwigheid" [5]). Het Koninkrijk Gods is een grenswoord: ‚Ook alle zedelijke levensgebieden worden erin opgenomen, maar ... in transfiguratie, d.w.z. opgeheven, verheerlijkt, zoodat bv. de typische, zowel biologisch als ethisch, betrekking tusschen man en vrouw niet meer bestaat, omdat zij zijn: „als

[67]) id., 171 vv.
[68]) id., 175.
[1]) A. Kuyper Jr., Chr. Encycl., II, 37, s.v. „Eeuwigheid".
[2]) W. Aalders, De hemel is rood, 6.
[3]) id., 10.
[4]) id., 57 v.
[5]) Sneller, De zin der geschiedenis, 36.

de engelen Gods": d.w.z. tot eene categorie behooren, waarvoor wij geen orgaan hebben in deze wereld" [6]). Het eeuwige leven is alleen „weggelegd voor hem, die in geloof uit de zonde en de betrekkelijkheid van het tijdelijke verlost wil worden" [7]). Korff, volgens wie de ontwikkeling in de tijd de eeuwigheid tot wachten dwingt (omdat God alleen geeft waaraan in de geschiedenis behoefte blijkt te zijn) noemt de Wederkomst „het einde van de geschiedenis" [8]). Barkey Wolf noemt het eeuwige leven ‚een nieuw, hoger soort van bestaan", waarin de mensen „zullen zijn als de engelen in de hemel" zonder „eten en drinken of huwen of nijd of haat" [9]). „Indien de duur der eeuwigheid enkel het soort tijd betrof, dat wij thans kennen, zou het eeuwige leven geen begerenswaardig goed zijn" [10]). ‚Eeuwig leven is... het soort leven, dat kenmerkend zal zijn *voor* en geheel passen zal *bij* den nieuwen tijdkring die komt... Al die wisselingen en veranderingen, heel de tijdvorm waarin wij bestaan, zullen eens ophouden, omdat de tijd zelf zal zijn voorbijgegaan. De Schrift zegt: „Aldaar(!) zal geen tijd meer zijn" [11]). ‚De diepste grond van het wereldlijden is deze tijdvorm"(!)[12]).

Een aparte visie heeft Noordmans: ‚De tijd waarin de gemeente leeft, ontleent haar karakter aan het wachten van de Bruid op de Bruidegom. Zijn lengte is niet een gewenste en opzettelijk gerekte, maar een als kruis gedragen eigenschap... Zo vormen tijd en eeuwigheid geen absolute tegenstelling; evenmin als geloof en leven. Bij de schepping kon dit nog wel zo schijnen, omdat de bezoldiging der zonde de dood is. In de vleeswording schijnt de eeuwigheid in de tijd vast te lopen. Maar bij het werk des H. Geestes is het andersom. De lengte van de tijd is de exponent van een ongeduld, dat uitloopt op volle gemeenschap en verheerlijking" [13]).

Holwerda schrijft over de „zielen onder het altaar": „Dit *succesieve* nu (*eerst* ongeduldig; *daarna* gekalmeerd) behoort *niet* tot de werkelijkheid van de toestand der ontslapen martelaren" [14]). Vonk meent, dat de Bijbel „eenvoudig" leert: „eeuwig" is „erg lang" [15]). Dat is al te simpel. Greijdanus schrijft over „het einde, d.w.z. het absolute einde, waarmede de grote wereldloop ophoudt en de eeuwigheidstoestand intreedt" [16]). Het nieuwe leven ziet hij als een volkomen deel hebben aan Gods eeuwigheid. Eilander merkt op: „De christelijke toekomstverwachting is nu deze: nog eenmaal zal de tijdslijn raken aan de eeuwigheid. Daar zal die lijn ophouden zoals zij begonnen is, om over te gaan in de eeuwigheid, dat is de tijdloosheid, het eeuwige heden" [17]). Vrijzinnigen zeggen: „Wij geloven, dat God eens alles zal herscheppen, vervullen en voltooien. Dan gaat het tijdelijke in het blijvende Leven op..." [18]).

---

[6]) W. J. Aalders, Handboek der Ethiek, 445.
[7]) A. F. L. v. Dijk, In retraite, 181.
[8]) F. W. A. Korff, Christologie, II², 1942, 364. Elders schrijft hij over tweeërlei verhouding tussen ons leven van nu en het eeuwige leven: continuïteit en tegenstelling: Onsterfelijkheid, 1946, 16.
[9]) A. G. Barkey Wolf, Het eeuwige leven, 1935, 42.
[10]) id., 76.
[11]) id., 78 v.
[12]) id., 82.
[13]) O. Noordmans, Herschepping, ²1956, 199 v.
[14]) B. Holwerda, De Wijsheid die behoudt, 1957, 205.
[15]) C. Vonk, De voorzeide leer, III, A.
[16]) Greijdanus, De eerste brief van de apostel Petrus, 1950, 71.
[17]) M. Eilander, De Schepping, in: Weekbl. v. h. Genootsch. v. leraren aan Ned. Gymn. en Lycea, 46e jrg., no. 12, 267.
[18]) Een vrijzinnig-protestants getuigenis, Werkgroep Zwolle, 1949, 19.

Het is nu wel duidelijk: steeds weer wordt het ingaan in de eeuwigheid gezien als het uitgaan uit de tijd. Een merkwaardige uitzondering is Lewis. „De Eeuwige kan ons ontmoeten in, naar onze tegenwoordige maatstaven, een dag, of (hetgeen meer waarschijnlijk is) in een minuut of een seconde; maar wij hebben geraakt aan hetgeen op geen enkele wijze meetbaar is met behulp van tijdlengten hetzij van langer of korter duur. Vandaar onze hoop, om uiteindelijk te ontkomen, indien al niet aan de tijd als zodanig (dat zou misschien niet passen bij ons mens-zijn), dan toch in elk geval aan de tirannie, aan de enkel-spoor-armoede van de tijd; zelf de tijd te berijden in plaats van er door bereden te worden... [19]). Ontkomen aan de tijd zou misschien niet passen bij het mens-zijn! Hier breekt even het licht door.

Dat men de eeuwigheid meestal als opheffing van de tijd ziet, wil niet zeggen, dat men het eeuwige leven pas na dit leven laat beginnen. Over het algemeen heeft men er wel oog voor, dat het *nu reeds* beginnen kan.

Korff schrijft: de hemel kan nu en hier open gaan „want God is er immers nu en hier even goed en even werkelijk, als Hij er ooit zal zijn aan de overzij van het graf" [20]). Loen betoogt: „De eschata zijn tegenwoordig als toekomstig in de voleinding van de geschiedenis. Geen tegenwoordigheid dus die de geschiedenis in haar tijdelijke uitgestrektheid, als nog niet vervuld zijn, opheft; integendeel, de geschiedenis wordt daarin als gebeuren juist betuigd" [21]). Barnard schrijft: „Wat wij verwachten in de voleinding beleven wij reeds nu, maar wij beleven het *bij wijze van teken*" [22]). Baden merkt op: „... Het nieuwe is niet alleen een uiterste, een eschaton, dat pas aanbreekt nadat tijd en historie door God zijn opgeheven ... „Het oude is voorbijgegaan, zie, het nieuwe is gekomen" (II Cor. 5 : 17). Hier wordt dus wat eens aan het einde der tijden gebeurt, in het heden getransponeerd: de eindtijd is reeds begonnen, als men zich door Christus met God liet verzoenen" [23]). Daarom moeten wij nu al een nieuw lied zingen: „dus een lied dat niet, zoals alle menselijke liederen weer verbrokkelt en zich in het zwijgen verliest, maar dat de tijdloze(!) tegenwoordigheid der genade weerspiegelt..." [24]). Van Dijk zegt: „Ondanks het feit dat voor Johannes de toekomst alles beslissend is, wordt de naam van God toch niet in deze vorm gegeven: „die komende is, die is en die was", maar uitdrukkelijk en opzettelijk heet het: „die is en die was en die komende is". En wij menen hiervoor als reden te ontdekken, dat de tegenwoordigheid van God voor de mens het allesbeslissende is, hoe belangrijk toekomst en verleden verder ook mogen zijn" [25]). ‚Gods eeuwigheid is niet te scheiden van zijn tegenwoordigheid" [26]). ‚De gelovige kan nooit anders dan de verwachting uitspreken van Gods tegenwoordigheid, ook al heeft deze een toekomstig karakter. Dwars tegen alle feiten en bezwaren in houdt hij staande, dat Gods Koninkrijk hem meer nabij is dan het beeld het oog, wanneer dit een voorwerp ziet. Dit komt, omdat de gelovige een eeuwig „nu" kent, een „nunc stans", dat niet het midden is tussen verleden en toekomst, maar

[19]) C. S. Lewis, Laudate Dominum, 1960, 181.
[20]) F. W. A. Korff, Eeuwigheid en tijd, III, 57.
[21]) A. E. Loen, De taal van de Geest, in: Woord en Wereld, 220.
[22]) W. Barnard, Tussen twee stoelen, 27.
[23]) H. J. Baden, De grenzen van de nieuwsgierigheid, 1960, 123.
[24]) id., 126.
[25]) A. F. L. v. Dijk, Onder de vijgeboom, 82.
[26]) id., 86.

het ogenblik, waarin de tijd tot eenheid komt" [27]). Aalders schrijft: „De apostolische geloofsbelijdenis eindigt niet met den hemel, maar met het eeuwige leven. De hemel is daarvoor niet groot genoeg ... Het eeuwige leven is het leven in den vollen, den overvollen zin, de exuberantie van leven, dat in God zijn drijfkracht heeft en doel, dus het leven met en in God. Dit leven kan reeds hier, op aarde en in den tijd, aanwezig zijn" [28]). Stefan Andres zegt, dat de eeuwigheid reeds in de tijd getreden is; wat wij als laatste dingen verwachten, geschiedt in ons; wij hebben geen „geschichtliche Neugier" meer; na Golgotha kan er niets meer gebeuren dat de wereld nog wezenlijk veranderen kan [29]). De Groot toont aan hoe de voltooiing van de wedergeboorte, de volmaaktheid, een voltooiing is van wat reeds in dit leven werd begonnen [30]). Jonker schrijft: „Er is een begin gemaakt, wij hebben niet alleen meer met verwachtingen te doen, een kiem van dat Godsrijk is in den akker van den tijd opgenomen" [31]). Het Rijk *„is* er in een klein maar beslissend begin, het is er *niet* in de groote ontplooiing die de geheele wereld in beweging zal brengen ... Het zedelijke is neerslag van het bovennatuurlijk-toekomstige ..." [32]). „Ons geheele geestelijke leven moet een ellips zijn om de twee krachtpunten van het heden en de toekomst beschreven" [33]). „Laat ons roemen in Christus en toonen dat we het bij Hem goed hebben, maar bovenal toonen dat we het beste van Hem nog te goed hebben." Het Rijk is „primair bovennatuurlijk-toekomstig en pas secundair ethisch, omdat het niet groeit van beneden naar boven, maar van boven naar beneden. Is er grooter paradox dan deze: arbeiden voor het koninkrijk Gods?" [34]). Hier krijgt ondanks het „reeds nu" de toekomst de meeste nadruk. Er wordt tegenwoordig meer over het Koninkrijk Gods gesproken dan over het eeuwige leven, uit vrees voor individualisme. De Wereldraad van Kerken waarschuwt voor de verzoeking om de aarde voorbij te lopen naar de hemel en andersom [35]); het gaat om het Koninkrijk dat *is* en *komt* [36]). Sietsma betoogt, dat het Koninkrijk behalve een zaak van het heden óók toekomstig is, *omdat* het van boven is [37]). Van Ruler noemt dit essentieel onjuist. Het toekomstige wordt hier gesubsumeerd onder het hemelse, maar in het N.T. is het tijdelijke belangrijker dan het ruimtelijke: het gaat niet om de onderscheiding boven-beneden, maar tegenwoordige-toekomende aeon [38]). Sietsma zegt dat het eeuwige leven het leven op de nieuwe aarde is [39]). Dat is te eng gezien, maar hij ziet ook dat de wereld van de afval en de wereld van Gods Koninkrijk voor ons oog schijnbaar in elkaar vloeien: „Gods wereld is ingedaald in een zondig milieu en de wereld van het kwaad wordt omtuind en ingeperkt door krachten van Gods goedheid. De samenhangen zijn niet zuiver en de scheidingen zijn niet zuiver. Dit alles roept om het einde ..." [40]).

---

27) id., 89.
28) W. J. Aalders, De apostolosiche geloofsbelijdenis, 1937, 84.
29) K. Deschner, Was halten Sie vom Christentum? 1958, 121.
30) D. J. de Groot, De Wedergeboorte, 1952, 325.
31) G. J. A. Jonker, Studies en voordrachten, 159.
32) id., 161.
33) id., 174.
34) id., 177 v.
35) Evanston, 1954, 22.
36) id., 18, 21.
37) K. Sietsma, Het Koninkrijk Gods, 145 vv.
38) Van Ruler, De vervulling van de wet, 36, noot 26*aa*.
39) Sietsma, Ons algemeen christelijk geloof, 144.
40) id., 136.

Uit dit alles blijkt, hoe velen erkennen dat het eeuwige leven nu reeds begint, maar desondanks menen, dat de eeuwigheid de tijd laat ophouden. Toch komt deze miskenning van de tijd nu meestal niet meer voort uit platonische tijdloosheidsspeculaties of 19e eeuwse eeuwigheidsbeschouwingen.

In de „Fundamenten en Perspectieven van Belijden" erkent de Ned. Hervormde Kerk: „... het gebeuren in de tijd is de ruimte van Gods heilrijke regering; het doel der geschiedenis wordt bereikt in de volheerlijke verschijning van Gods Koningschap ..." [41]).

En in de richtlijnen over de Uitverkiezing wordt gezegd: „Daarin is God de beslissende en de besluitende, en Hij is dat in zijn eeuwigheid die voor, na en in onze tijd is. Vanuit deze eeuwigheid draagt en leidt Hij ons tijdelijk bestaan." „Deze toewending komt tot stand langs de weg van de tijd en de geschiedenis, waarin de Here God verkiezend op ons toekomt" [42]). „De „verkiezing belijdende, kijken wij vanuit de tijd in de eeuwigheid van Gods liefdehart. Het is ons onmogelijk om denkend ons standpunt aan de andere zijde te nemen en met „het eeuwig raadsbesluit" als een beginsel van theologiseren en van wereldverklaring te gaan werken" [43]). „Wie een scherpe scheiding der begrippen zoekt, zoals de latere dogmatiek wel heeft nagestreefd (bv. tussen verkiezing en verantwoordelijkheid, eeuwige oorsprong en verwerkelijking in de tijd, uitwendige en inwendige roeping), kan bij de Schrift niet terecht" [44]).

Hier wordt niet uit een idealistische of andere filosofie geredeneerd, hier grijpt men boven het dilemma aeternisering-historisering uit, hier wordt de tijd niet miskend. Het is een belangrijke verbetering, dat Gods eeuwigheid hier niet als alleen maar vóórtijdelijkheid wordt gezien, al is het de vraag of Zijn concrete, vrijmachtige vóórbeschikking nu weer niet te weinig genoemd wordt.

Doordat velen „dank" zij Hitler *Israël* in het vizier gekregen hebben, krijgen zij weer oog voor Gods *historisch* handelen. Een studie over Israël en de Kerk noemt Jezus Christus het *einde* van de geschiedenis, maar ook het *begin* [45]) en heeft aandacht voor de waarde van de gewone geschiedenis [46]).

Dat er in onze tijd meer waardering voor de tijd komt, hangt ook samen met de nieuwe visie op de mens, die in alle wetenschappen aan de orde is. ‚In het denken, zoals dit zich sinds de Renaissance heeft ontwikkeld, bestond de neiging het „ik" als een afgesloten geheel te zien, dat als geheel in, maar tegelijk tegenover de wereld en buiten de tijd stond. Het hedendaagse denken tracht ... deze tweeheid te overwinnen. De menselijke totaliteit is *wereldlijk* en *tijdelijk*, d.w.z. er bestaat een eenheid tussen mens, wereld en tijd ..." [47]).

Dit brengt ons tot de vraag, hoe de zg. „moderne mens" over tijd en eeuwigheid, toekomst en eeuwig leven denkt.

Het Nederlands Instituut voor de Publieke Opinie legde aan een aantal mannen en vrouwen in ons land de vraag voor: „Gelooft u in het leven na de

---

41) Fundamenten en Perspectieven van Belijden, 33.
42) De Uitverkiezing, richtlijnen aanvaard door Gen. Syn. N.H. Kerk 1961, 14.
43) id., 23.
44) id., 29.
45) Israël en de Kerk, in opdracht van de Gen. Syn. der N.H. Kerk, 51.
46) id., 12 v.
47) W. Couturier e.a., Huidige mensbeschouwing, Ned. Gesprekscentrum, 1961, 6.

dood?" Door het Gallup-instituut werd dezelfde vraag gesteld aan Engelsen en Amerikanen. Resultaat:

	Ned.	V.S.	Eng.
Gelooft wel in het leven na de dood:	67 %	74 %	54 %
Gelooft niet in het leven na de dood:	24 %	13 %	17 %
Geen oordeel:	9 %	13 %	29 %

Bij de *kerkelijken* in Nederland, die in het leven na de dood geloven, zijn de percentages: Geref. 95 %, R.K. 84 % en Ned. Herv. 69 % [48]).

Wij mogen uit zulke cijfers niet te veel afleiden. Als iemand beweert te „geloven in een leven na de dood" zegt dat nog *niets* over zijn band aan Christus die het eeuwige leven geeft. Er zijn bijv. atheïstische spiritisten. En over de Ned. Hervormde Kerk heeft Van Stempvoort eens gezegd, dat 90 % van de hervormden met wie hij te maken had *niet* in de opstanding geloofden [49]). Het is onmogelijk een samenvatting te geven van wat „de moderne mens" over het eeuwige leven denkt. Zeeruiteenlopende factoren spelen hierbij een rol, zodat men voorzichtig moet zijn om niet een eenzijdig oordeel uit te spreken. In Amerika vond Priestley langs de weg deze typerende heilsboodschap: „Turn Right On Next Block For Perfection." Of dit nu betrekking had op autosmering, lipstick, relaxing of bodybuilding, hij beschouwde deze kreet terecht als karakteristiek voor Amerika. Ook in Europa is het paradijs direct om de hoek. In Europa heet het — netjes tussen Amerika en Rusland in — sociale zekerheid van de wieg tot het graf [50]).

Als er over de toekomst van de mensheid wordt geschreven wordt deze vaak alleen „diesseitig" beschouwd. De mensen hebben nu ontdekt dat zij elkaar volkomen kunnen uitroeien; deze mogelijkheid is totaal nieuw. Velen zien maar twee oplossingen: 1. verdelging van het menselijk ras, 2. een federatie van de gehele wereld onder één regering [51]). Bovendien is alles „künstlich" geworden, zelfs de hemel: de mens staat „mit einer Seele wie aus Kunststoff, in einer künstlichen Welt, über der ein künstlicher Himmel steht, heillos entfremdet dem Atem des Schöpfers. Ob einem Dichter da hindurch ein neuer Blick in den wahren Himmel werden kann?" [52])

Over het leven na de dood is hij steeds meer onzeker geworden. „Achter den dood staat op zijn best een vraagteken" [53]). „Wij merken op geen enkele wijze dat hij (Christus) als „Levende Heer" ooit iets doet" [54]). Er is vastgesteld, „dat er nog geen existentiebewijzen voor de postmortale manifestaties bestaan noch bewijzen voor een voortbestaan van wat voor residu dan ook" [55]).

---

[48]) cf. K. J. Kraan, Onsterfelijkheid der ziel of wederopstanding der doden, in: Horizon 1958, 136.

[49]) cf. Clausing, a.w., 200: „Geen groter verwarring in de N.H. Kerk dan rondom de kwestie van opstanding, onsterfelijkheid, wederkomst van Christus en laatste gericht..."

[50]) Sierksma, a.w., 241.

[51]) cf. bijv. B. Russell, Has Man a Future? 1961.

[52]) E. Hederer, Der christl. Dichter, 1956, 31.

[53]) Clausing, a.w., 202.

[54]) id., 206.

[55]) F. A. Heyn en J, J. Mulckhuyse, Vorderingen en problemen van de parapsychologie, 1950, 79.

De eeuwigheid is voor vele „moderne mensen" alleen een poëtische gedachte [56]). Merkwaardig is het verlangen naar de regressus ad uterum. „Onze tijd heeft een Nicodemisch levensgevoel. Wij vinden het opstaan en het voortgaan dubieus, wij vinden (dus) de opstanding en de geschiedenis problematisch, wij twijfelen aan hemel en voleinding. Wij zijn geneigd dat superstitie te vinden en het *super* is ons niet sympathiek. Het bovenzinnelijke, het bovenzonnelijke heeft plaats gemaakt voor het ondermaanse, de superstitie voor de suggestie; en suggestie komt van sub-gero, *onder iets brengen*. Wij voelen een drang om het leven te ondergaan en in de dood onder te gaan" [57]). Hoewel hier over „onze tijd" wordt gesproken, is dit ook maar weer één kant van de zaak. „Onze tijd" verenigt allerlei tegenstrijdige gevoelens. Als reactie op de eeuwenlange overheersing door de exacte natuurwetenschap ontstaat nu overal de tendens om aan het spontane *leven* meer rechten toe te kennen, ook vanwege het geleidelijk verlies van het christelijk onsterfelijkheidsgeloof „waardoor men genoodzaakt was het quantum leven waarop men aanspraak meende te mogen maken in geconcentreerder vorm op aarde te zoeken" [58]). Unamuno noemt zijn „razende honger naar het Zijn" de „appetitus divinitatis". Voor hem behelst de vraag naar de persoonlijke onsterfelijkheid de vraag naar de toekomst van het ganse menselijke geslacht. De honger naar persoonlijke onsterfelijkheid is voor hem de achtergrond van alle wijsgerig denken. Hij acht het een onmogelijkheid zichzelf in te denken als niet-bestaand [59]).

Toch zijn er ook velen, die het eindeloos voortbestaan als een verschrikking zien. De continuïteit is een vloek, als de spelers uit „Huis Clos" van Sartre eindigen met: „Continuons!" Dat is dan het éeuwige „leven": een eindeloze herhaling, een zinloze kringloop. „Je zult dan ergens, helemaal verloren in de leegte, voor altijd in het donker gezeten zijn. Eerst zul je nog een muur zien, maar later zal er niet eens meer een muur zijn. Dan is er een oneindige leegte om je heen en al zouden ook de doden van alle eeuwen worden opgewekt, die leegte zullen ze nooit op kunnen vullen..." [60]). Zulke toekomstbeelden zijn eigenlijk onthullingen van het heden. De „moderne mens" voelt zich op een onzegbare manier geplaatst in een wereld van nu en hier, die voor hem elk aspect van het hiernamaals heeft verloren [61]). Wil men ondanks de uitzichtloosheid verder leven, dan moet men dit doen als een toneelspeler, die de eeuwige levendigheid van een voortdurende maskerade reëler vindt dan het eeuwige leven [62]). Een dichter als Krolow spreekt nog wel van „eeuwigheid", maar „wenn er ausdrücken will, dass die Sinne nun nichts mehr erleben". „Was sich den Blicken entzieht, heisst Jenseits" [63]). Overigens blijft het woord „eeuwigheid" *zeer onduidelijk:* als wij maar „angesichts der Ewigkeit" vol-

---

56) cf. W. Nigg, Des Pilgers Wiederkehr, 1958, 17.
57) Barnard, a.w., 22.
58) Vestdijk, a.w., 52.
59) cf. S. H. Spanjaard, Domineesspiegel, 1959, 144.
60) Beckett, Fin de Partie, geciteerd bij Spanjaard, a.w., 158.
61) cf. H. Vogel in Elseviers Weekblad, Kerstnummer, 1954.
62) cf. Spanjaard, a.w., 159.
63) Chr. Bourbeck, a.w., 39.

ledig geleefd hebben, kunnen wij dapper doodgaan [64]). Men meent nu dat het Adams grootste probleem moet zijn geweest: hoe het eeuwige leven uit te houden! [65]) Volgens Szczesny probeert Simone Weil „de tegenspraak tussen de waardering van passie en leed als opperste waarden en hun absolute nietigheid en inferioriteit tegenover het quiëtistische eeuwige leven met geweld op te heffen" [66]). F. Heer vertelt dat iemand die op sterven lag een stapel theologische boeken over het hiernamaals opzij schoof met de ironische verzuchting: „Wenn der Himmel eine so fade G'schicht ist..." [67]).

Het quiëtistische moet wijken voor het katastrofale. Onder invloed van de beide wereldoorlogen worden er vele gedichten geschreven over het wereldgericht, waarin de apocalypsis-gedachte overheerst:

„Im grellen Schein wird alles offenbar
was ist und war..." [68]).

„Wenn die Jahrtausende wie Adler zurückbrausen, und heimkehren werden zur Ewigkeit die Geschwader der Aeonen,
Wenn die Gefässe der Sprachen zerbersten, unr hervorstürzen wird das reissende Gewässer des Niegesagten,
Wenn die einsamsten Seelen ans Licht kommen und heraufgespült wird, was keine von sich selbst wusste:
Dann wird der Enthüllte mein Haupt aufrichten und vor seinem Blick werden meine Schleier emporfahren wie Feuer..." [69]).

De *onthulling* blijkt een gedachte te zijn die in de lucht zit. Het is een typisch moderne naam voor Christus: „der Enthüllte". In de poëzie weerspiegelt zich de angst voor het onthullende van het gericht en óók de vreugde om het wegvallen van alle sluiers. In bijna geen enkele eeuw wordt de eschatologie zózeer betrokken op de letterlijke betekenis van ἀποκαλύψις als in de onze.

Niet allen die over het gericht schrijven, schrijven daarna óók over de voleinding. Het wordt in de moderne literatuur vaak niet duidelijk, dat het gericht het positieve doel heeft om de schepping te behouden. De „moderne mens" is dikwijls zeer individualistisch en subjectivistisch ingesteld. „Het hiernamaals interesseert alleen extremisten. Ons niet, want wij hebben er nog geen deel aan. Niet de volhouder, maar de aandeelhouder regeert. The rest is silence" [70]). Dat is typerend: „wij hebben er nog geen deel aan". Anderen verzetten zich

---

64) cf. Thielicke, a.w., 68.
65) cf. A. Donker, Eva en de dichters, 1958, 109. Zie ook Ellen Warmond, Eeuwig duurt het langst, 1961, 70 (over het werk van de graficus Escher): „een oneindig aantal variatiemogelijkheden op het begrip oneindig: een openstaande deur, die een doorkijkje biedt op een openstaande deur, waardoor een openstaande deur te zien is, waardoor... Men zou „Help!" moeten roepen, als men niet wist, dat hulp het enige is, dat in deze situatie niet verleend kan worden."
66) F. Heer, en G. Szczesny, Geloof en ongeloof, 1960, 69.
67) id., 77.
68) Faesi, geciteerd bij: Von Balthasar, a.w., 122.
69) Gertrud von Le Fort, Hymnen an die Kirche, 1924.
70) C. Ouboter, in: Ontmoeting, 1961, 256.

tegen het individualisme, zoals zij bij wie een nieuwe visie op de tijd ontstaat, doordat het individuele bestaan ondergeschikt wordt gemaakt aan het ras en het volk. „Die Zeit, die also den Punkt hinter die vollendete Existenz setzt und damit Herr wird, ist die Rassenzeit oder — anders ausgedrückt — die Zeit des Volkes, jedenfalls die makrokosmische Zeit, in deren Rahmen die individuelle Existenz auftaucht und wieder versinkt. Damit ist die Zeit nicht die feindliche Vollstreckerin der Vergänglichkeit, sondern die Freund-Zeit. Sie vernichtet nicht, sondern sie vollendet, indem sie die Gabe des werterfüllten Lebens entgegennimmt. Deswegen kann das „Andere" am Ich getrost in den Schlaf sinken, wenn nur die eigentliche Aufgabe erfüllt ist" [71]). Een ander verzet tegen het individualisme vinden wij bij hen, die erop wijzen, dat de dóód openbaart, hoe het individu maar weinig betekent. Er zijn biologen, die een immanente dood aannemen. De Josselin de Jong schrijft: de mens sterft niet omdat hij oud wordt, maar hij wordt oud omdat hij sterven moet. Jordan Sr. schrijft: „De dood is een bestanddeel van het harmonisch evenwicht hetwelk wij „leven" noemen en hij openbaart het feit, dat het individu slechts een tijdelijke beperkte rol heeft te spelen binnen het geheel van de mensheid" [72]).

Deze biologen worden niet verbolgen op het kerkhof, zoals Jezus. Zij spreken het woord „dood" zó uit, dat het niet als een vloék klinkt in een wereld die de dood zoveel mogelijk onzichtbaar maakt. „De poort die de dood van het leven scheidt, is dichtgeworpen, alleen op de drempel is nog wat schijnsel van het licht daarachter" [73]). „Vroeger ... was de dood toegankelijk en daardoor mededeelbaar ... Hoe steels begraaft men thans" [74]). „Het behoort tot de signatuur van onze tijd het leven „doodvrij" te maken. Een Amerikaanse collega, een classicus, klaagde erover dat hij de Griekse tragedie niet met zijn leerlingen kon behandelen omdat zij van de dood niets wisten" [75]).

De „moderne mens" wil geheel in het héden leven. Hij kan niet verdragen, dat de tijd voortgaat. Soms lijkt het dat de tijd als een helicoptère zoemende stilhangt, maar bij het ontwaken schrikt hij op: „Verder van mijn geboorte / dan van mijn dood." „Het bestaan etend, / de herinnering voedend, / zag ik mijzelf, een verre dag na deze, / gebogen over mijzelf / de uren tellen / als een vrek" [76]). Het moment moet vastgehouden worden. De moderne mens voelt zich al spoedig oud. Kinderen houden van opschieten; jonge volkeren (zoals het Amerikaanse) zijn ongeduldig; voor een kind duurt een schooldag ongeveer vier keer zo lang als voor de onderwijzer; een zevenjarige heeft zijn halve leven al achter de rug. Maar de moderne mens is in alles verschrikkelijk volwassen.

Het is hem wel duidelijk geworden, hoe alles *in beweging* is, in de beweging die het ene ogenblik doet overgaan in het andere. Het impressionisme liet niet

---

[71]) Thielicke, a.w., 70.
[72]) Geciteerd bij H. C. Rümke, Problemen van leven en dood, in: Leven en dood, 1961, 163. Voor de mening van een bioloog over onsterfelijkheid, zie: A. Portmann, in: N. B. Luyten e.a., a.w., 21—29.
[73]) J. H. v. d. Berg, Metabletica, 1957, 99.
[74]) id., 98.
[75]) Rümke, a.art., 155.
[76]) Bert Voeten, De tijd te lijf, 1961.
[76a]) J. H. v. d. Berg, Het menselijk lichaam, II, 1961, 289.

meer het produkt van een atelier zien, maar het waargenomene in zijn temporaliteit: voorbijgaand, flitsend, omdat men zag hoe de dingen tot ons tijdelijk, veranderlijk bestaan behoren. „De opgave is ... niet meer: te schilderen wat er *is* — er *is* immers niets, niets blijvends. De opgave is: te schilderen wat werd, en wordt, en zal worden — want zo zijn de dingen" [76a]). In deze stroom zoekt men nu een houvast aan iets dat er boven uitsteekt. Bij een dichter als Gottfried Benn gaat het om „die Stilisierung des Augenblickserlebnisses" [77]). „Die Zeit ist punktuell geworden ..." [78]). „*Der existenzialistische Augenblick ist ein säkularisierter Kairos,* dessen Erfüllung allein in die Entscheidungskraft des Menschen gelegt ist" [79]).

Men verlangt naar momenten, waardoor men wordt uitgeheven boven de stroom van het alledaagse gebeuren. „Er zijn momenten, dat het bestaan van een verticale beweging verblindende zekerheid is. Niet een leven *in* de tijd, met de tijd méé — tijd hier in de zin van een bepalende factor in de ervaring — maar leven lòs van die tijd, *ondanks* de tijd" [80]).

Men wil zelfs proberen een leven te vinden, waarin *alle* momenten tijdloos zijn. In het verlangen naar zo'n intens-beleefd leven houdt men de waarheid ten onder, die Christus ons over het eeuwige leven geopenbaard heeft, — evenzeer als in het hieraan tegenovergestelde verlangen om te slapen in plaats van te leven, dat Mauriac telkens weer noemt als een typerende trek in onze eeuw van bedwelmende en verdovende middelen, waardoor men, wegzinkend in tijdloosheid, vergeet, dat Christus letterlijk, ook voor het lichaam, het Leven is.

Iemand als Hesse „voelt diep de onrechtvaardigheid, dat menselijke wezens moeten leven op een zo lauw niveau van alledaagsheid; hij voelt, dat er een manier *behoort* te bestaan om te leven, *de hele tijd door,* met de intensiteit der scheppende extase van de kunstenaar." Hij laat een romanfiguur spreken over een „tijdloos ogenblik": „Tussen twee of drie noten van de piano ging plotseling de deur naar een andere wereld open. Ik vloog door de hemel en zag God aan het werk — Ik zei ja op alle dingen ..." [81]). Het is een verwrongen analogie van het „weggevoerd worden tot in de derde hemel" (2 Cor. 12 : 2).

In „De Daemonen" van Dostojewski is Stavrogin de mens „die zich de eeuwigheid niet kan denken behalve in termen van zijn eigen somber, opgesloten bestaan", maar Kirilov ontdekt plotseling — in een tijdloos ogenblik — dat de mens ongelukkig is, omdat hij niet weet dat hij gelukkig is. Men vraagt: „Wanneer heb jij ontdekt dat je zo gelukkig was?" Hij zegt: „Ik liep in mijn kamer. Ik zette de klok stil ... Het was zeven minuten over half drie" [82]). Dostojewski werd bezeten door Openb. 10 : 6. *Als de klok stilstaat, wordt onthuld* dat de mens eigenlijk gelukkig is; een eeuwig heden geeft de apokalyps van het leven in de tijd. Een tijdloos ogenblik openbaart, hoe de mens nú reeds gelukkig is zonder het te weten. Nog altijd is de tijd niet gunstig voor

---

77) Chr. Bourbeck, a.w., 20.
78) id., 37.
79) id., 42.
80) H. Haasse, Zelfportret als legkaart, 1961, 35.
81) C. Wilson, De Buitenstaander, 72.
82) cf. i.d, 193 v.

de waardering van de tijd. Men blijft een eeuwig leven, dat niet boven de tijd uitstijgt, ondenkbaar achten. De nieuwere ontwikkeling in de natuurwetenschappen brengt op dit punt geen wijziging. Men zegt nu niet meer: „Materie *ist*", maar: „Materie *geschieht*", maar op de *onzichtbare* wereld wil men de begrippen materie, tijd en ruimte niet toepassen. Rohrbach neemt de nieuwe natuurwetenschappelijke visie „Materie geschieht" en de nieuwe theologische visie „Gottes Wort ist etwas, das geschieht" bij elkaar en merkt op: „Gott spricht, und sein Wort hat die für uns unbegreifbare Fähigkeit, sich in dieser sichtbaren Wirklichkeit als Energie, als Elementarteilchen, als Schwingung zu manifestieren. Man muss sogar sagen: Nur dort, wo das geschieht, ist Materie und damit Raum und Zeit, Kosmos, Naturgesetz, Schöpfung... Auf die unsichtbare (Wirklichkeit) dürfen wir die Begriffe Raum, Zeit, Materie nicht anwenden, weil sie dort nicht zutreffen. Statt Raum sagt die Bibel Himmel, statt Zeit sagt sie Ewigkeit, statt Materie Geist. Jede materiell-zeitlich-räumliche Vorstellung, die wir uns vom Himmel, von der Ewigkeit, von der unsichtbaren Wirklichkeit machen, ist falsch, führt uns in den Irrtum" [83]). Dat brengt ons niet verder. Wel is het een winstpunt, wanneer fysici bij de poging om kenmerken op te sommen waardoor het levende zich van het niet-levende onderscheidt, weer ontdekken hoe er verschillende tijdsvormen zijn. „Door het doorbreken van het metrum en het worden van het ritme beweegt het (leven) zich op geheel andere manier in de tijd, ja in een andere tijd dan de metrisch bewegende stof. Levend treden wij in de tijd, die Bergson de „duur" heeft genoemd. En *die* tijd bepaalt mede het ritme. Hugenholtz heeft gelijk wanneer hij zegt, dat het leven met de tijd werkelijk verbonden is, zich niet alleen maar in de tijd voltrekt" [84]).

Een nieuw element in de moderne tijdsbeschouwing is de visie op de eenheid van verleden, heden en toekomst. In alle wetenschappen gaat het tegenwoordig om de *eenheid*, zoals om de eenheid van mens en wereld, lichaam en ziel, denken en handelen. Zo ziet men verleden, heden en toekomst ook steeds meer als eenheid. „De mens staat in verleden, heden en toekomst. Het verleden levert hem het gegevene op. De toekomst houdt hem de opgave voor. Het heden laat de spanning tussen gegeven en opgegeven, gave en opgave zien. De mens is steeds verleden, heden en toekomst in ondeelbare eenheid" [85]). Hierdoor wordt geaccentueerd, dat de mens in *wording* is en dat de gerichtheid op de *toekomst* van grote betekenis is.

Een ander nieuw element is, dat het voor de moderne fysicus geen moeilijkheid meer oplevert om evenals bij de temperatuur aan de tijd een absoluut nulpunt toe te kennen: de tijd heeft een werkelijk begin „ongeveer vier milliard jaar geleden"; er is een toestand geweest, waarin er nog geen tijd bestond; natuurkundigen citeren Augustinus en Isidorus van Sevilla over de schepping

[83]) H. Rohrbach, Wandlung im Denken der Naturwissenschaft, in: Geloof en wetenschap, 1961, 146.
[84]) Rümke, a.art., 161.
[85]) Couturier e.a., a.w., 6.
[86]) P. Jordan, Die Messung der historischen Zeit, in: Universitas, 1955, 171 vv.
[87]) cf. Clausing, a.w., 49; zie ook J. Gebser, Kentering van het Westelijk Wereldbeeld (over de overwinning van het tijdsbegrip).

van de tijd [86]). In vele opzichten volgen de filosofen de fysici, zoals bij de relativiteitstheorie van Einstein. Men probeert niet meer om het wezen van de tijd te definiëren. Mannoury citeert Augustinus' woord over „wat is dan de tijd?" om te laten zien hoe bij het afzonderlijke woord „tijd" geen afzonderlijke gedachte of voorstelling als het begrip „tijd" kan worden aangewezen [87]). Allerlei vormen van relativisme beheersen het moderne denken over de tijd. De theorieën van Einstein beïnvloeden ons, ook al zijn wij geen fysici. Ook de parapsychologie heeft in onze eeuw invloed op het tijdsbegrip. „De uitkomsten van het parapsychologisch onderzoek hebben in hoge mate bijgedragen tot de erkenning dat de begrippen verleden, heden en toekomst relatieve begrippen zijn" [88]). Ook de film werkt er toe mee om deze begrippen te relativeren. De macht van de film is volgens Ingmar Bergman de macht om „te experimenteren met de tijd". Hij spéélt met de tijd door flash-back, door een geraffineerde confrontatie van heden en verleden [89]). De moderne roman gebruikt het middel van de „Zeitenschichtung". „Neben der *äusseren* kennt er die *innere Zeit"* [90]). Vele schrijvers worden geobsedeerd door het raadselachtige van de tijd en doen telkens een poging tot „die Intensivierung dessen, was einst wirklich war, durch das zurückholende Gefühl und die gesteigerte Erkenntnis- und Erlebnissehnsucht der Erinnerung, die dem Gewesenen Dauer verleihen will" [91]).

Zo is men aan het spelen èn aan het worstelen met de verhouding van heden, verleden en toekomst. En boven alles uit klinkt de klacht van de „moderne mens", dat hij „geen tijd" heeft. Het moderne tempo is (volgens Gödan) de duivelse exegese van het apostolisch vermaan: „Koopt de tijd uit". „De tempomens denkt aan tijd. In werkelijkheid ontbreekt het hem aan het eeuwige. En als het aan het eeuwige ontbreekt, glipt de tijd ons door de vingers. Krampachtig wil men die vasthouden. Krampverschijnselen zijn het resultaat, vooral vaatkramp" [92]). Emil Bock brengt het getal 666 hiermee in verband. „Sie ist die Zahl des letzten Augenblickes ... Das zweigehörnte Tier erzeugt in der Menschheit die Illusion des Tempos. Es hetzt und knallt mit der Peitsche: Keine Zeit, höchste Zeit! Der moderne Mensch ist bereits weitgehend unter die Suggestion der Zahl 666 geraten. Nich nur, dass er es allmählich selber glaubt was bereits zur Phrase geworden ist, er habe keine Zeit, sondern er gefällt sich sogar als Jünger des Tempos ... In Wirklichkeit ist der Peitschenknall des Tempos eine ungeheure Lüge ... Der Mensch kann ja durch nichts wirksamer von seinen inneren Aufgaben abgehalten und abgelenkt werden,

---

[88]) W. H. C. Tenhaeff, in: Ik geloof, dat ..., 1957, 130. Cf., id., Oorlogsvoorspellingen, 1948, 261. Cf. de beschouwing van Ort: de toekomst is er al, het verleden bestaat nog, i.d., 57.

[89]) H. S. Visscher, Ingmar Bergman en de tijd, in: Wending, 1961, 17—29, 102—118. Bij de televisie staat het weer anders, cf. G. Hildmann in: Fernsehen, Was geht es die Kirche an? 1956, 12, over de „Auflösung bzw. Ignorierung der humanistischen Zeit-Raum-Ordnung".

[90]) Chr. Bourbeck, a.w., 11.

[91]) id., 25.

[92]) H. Gödan, Christus en Hippocrates, 116 v.

als durch die Illusion des sogenannten Tempos" [93]). De moderne verzuchting dat wij geen tijd hebben is ons ingefluisterd door de ouderwetse slang. Hij verhindert ons onze tijd „uit te kopen" door ons op zijn manier op te jagen om onze tijd „uit te kopen". Als de aap van God predikt hij ons dat wij „in de laatste dagen" leven. Onze tempoverslaving is een satanisch karikatuur van de belijdenis dat het eeuwige leven nu reeds begonnen is. De duivel grijnst achter de klok: het is de laatste ure, festinandum est! Dat zei Seneca ook al: men moet zich haasten [94]). Maar hij bedoelde iets anders dan Paulus en Johannes. Hij zag alleen maar de wegvliedende tijd als vergankelijkheid.

De tempo-slavernij zal ook wel een verborgen achtergrond hebben in de onzekerheid tegenover „de eeuwigheid", die men verdringen wil. Dat wil nooit geheel gelukken, zelfs niet in het „doodvrij"-gemaakte leven. Er zijn ook nu nog altijd mensen die geobsedeerd worden door de vraag, wat er achter de horizon van ons leven wel mag zijn [95]). „Overal ... stoten wij op eschatologisch grondwater, dat in de diepte schijnt weg te sijpelen, om dan weer met kracht zich een weg naar boven te banen" [96]). Er is een literair genre ontstaan, waarin doden even vanzelfsprekend optreden als levenden. Nadat de onsterfelijkheid van de mens van alle kanten bestreden is, probeert men haar nu weer te postuleren vanuit de parapsychologie. „Op deze weg meent men iets te kunnen bijdragen tot het bereiken van een *zinvol* leven, dat in z'n continuïteit „*eeuwigheidswaarde*" bezit" [97]).

---

[93]) E. Bock, Apokalypse, 1952, 164. Cf. H. J. Baden, Die Grenzen der Müdigkeit, 48—61: „Das Keine-Zeit-haben ist das Zeichen des entchristeten Äons ... Der Mangel an Zeit verhindert nicht nur ein gründliches Bündnis mit der Zeit, sondern verwehrt auch eine echte Verbindung mit allem, was uns innerhalb der Zeit begegnet und unser Geschick mitgestalten soll ...," en Ellen Warmond, a.w. 88: „Wie het druk heeft, heeft geen tijd. Wie geen tijd heeft, heeft de eeuwigheid! Dat was het! Hij zou zorgen, dat hij het altijd te druk had om tijd te hebben ... Alles wat de tijd vertegenwoordigde, hoe dan ook, was waard dat hij zich ertegen verzette". Th. Bovet probeert in „Geen haast meer want wij hebben de tijd!" geen-tijd-hebben te bestrijden vanuit de stelling dat er geen absolute, voor iedereen geldige tijd is, dat ieder levend wezen zijn eigen tijdbeeld heeft en dat eeuwigheid het tijdbeeld van God is. Voor de gehoorzamen vloeien z.i. tijd en eeuwigheid in elkaar. Zie ook: H. J. A. Hofland, Geen tijd, 1956.

[94]) Seneca, Ad Marciam de consolatione, 10, 1 vv.

[95]) cf. R. W. Broekman, Het vraagteken achter de horizon van ons leven, 1957.

[96]) Baden, a.w., 133.

[97]) Berkouwer, De Voorzienigheid Gods, 26.

VII. KORTE TERUGBLIK

Wij hebben ons in ons historisch-kritisch overzicht zoveel mogelijk gehouden aan de chronologische volgorde. Toch werden er reeds verschillende *lijnen* getrokken dwars door de tijd heen. Om die zo duidelijk mogelijk voor ogen te hebben, is een korte terugblik nodig.

Op het eerste gezicht lijkt het voorafgaande wel eens op een opsomming zonder meer; filosofen en theologen staan soms min of meer los naast elkaar, zodat de vraag opkomt naar de *samenhang*. In de eerste plaats is er natuurlijk de samenhang van hun leven en werken in een bepaalde periode van de geschiedenis. Zij worden verenigd door de titel van hùn hoofdstuk: de zoveelste eeuw. In de tweede plaats ligt de samenhang in het feit dat zij allen over tijd en eeuwigheid hebben geschreven. Toevallige coupégenoten moesten genoemd worden, omdat zij in éénzelfde trein zaten. Los zand raakt er nooit los van zànd te zijn. Zo ging het uiteraard altijd weer over het eeuwige leven, en als het daar niet of nauwelijks over scheen te gaan, dan moest bijvoorbeeld uiteengezet worden *waarom* in een bepaalde eeuw het eeuwige leven vrijwel *niet* beleden werd. Een chronologische opsomming was nodig, omdat wij niet zelf bij voorbaat alles en allen in een schema mogen invoegen. De *lijnen* moeten in zekere zin zichzelf aandienen; daarom noemden wij de denkers vaak *puntsgewijs*. Dienen de lijnen zich niet aan, dan mogen wij ze niet tòch maar trekken terwille van een valse systeemzucht. Met de stelling dat A. onder invloed van B. staat kan men natuurlijk een zekere *eenheid* kopen; maar als die te duur betaald moet worden, mogen wij voor deze verleiding niet bezwijken. Juist een bepaald soort zoeken van samenhangen wordt in deze studie bestreden. Het *niet* opzettelijk almaar lijnen trekken is niet verwerpelijk, als er achter dit niet-opzettelijke maar een bepaalde opzet zit.

Afgezien daarvan, er zijn reeds allerlei lijnen zichtbaar geworden. Het is bijvoorbeeld duidelijk dat Heidegger genoemd moest worden met het oog op Barth. Voor de juiste interpretatie van vele beschouwingen was het nodig om àndere beschouwingen erbij te betrekken, zodat Schilder al bij Thomas en Popma bij Luther aan het woord kwam. Maar — om de samenhangen beter tot hun recht te laten komen dan in een uitvoerige opsomming mogelijk is, volgt hier nog een beknopt overzicht.

De woorden „vitam aeternam" zijn aan het Credo toegevoegd als nadere explicatie van het voorafgaande artikel. De eerste christenen zien het eeuwige leven individueel èn kosmisch, in het heden èn in de toekomst. Zij spreken over de eeuwigheid van God niet in de zin van een ongenaakbaar onveranderlijk zijn. Hoewel Christus wel eens als staande bóven de tijd wordt getekend, zien

zij het leven van de christen niet als een ontheven-worden aan de schepping in een tijdloze eeuwigheid.

De eerste christelijke theoloog die diep nadenkt over de verhouding van tijd en eeuwigheid, is Augustinus. In verband met „de eeuwige dood" spreekt hij over ware en onware eeuwigheid. Hij ziet de tijd (tempus: 1. temporalis, 2. temporis spatia, 3. temporis species) tegenover de eeuwigheid vanwege I. de beweeglijkheid, 2. de veelheid, en 3. het verloop. Tegenover de tijd in ongunstige zin staat z.i. niet alleen de eeuwigheid, maar ook de goede tijd van het heilsgebeuren. Hij ziet de tijd als beginnend bij de schepping, maar het uiteenspringen in tijdvormen tegen de achtergrond van de zondeval. De ware synthese tijd—eeuwigheid is z.i. die van de mensheid en de Godheid in Christus. De tijden kunnen samenvallen door de anticipatie: een synthese van het tijdelijke heden en de eeuwige toekomst.

De beschouwing van Augustinus staat tegenover het klassieke tijdsbegrip dat de hoop niet kent, en tegenover de leer van de eeuwige wederkeer die een onherhaalbaar gebeuren als Christus' opstanding niet kent, — maar doet toch nog geen recht wedervaren aan de bijbelse visie, dat bij de zondeval de tijdsstructuur als zodanig niet is aangetast en dat de Kerk niet door de eeuwigheid van de synthese van Godheid en mensheid in Christus, maar door diens herscheppend werk gestempeld wordt. Enerzijds ziet hij de tijd in verband met de schepping, anderzijds in verband met de zondeval. Hier begint een verwarring, die in alle volgende eeuwen zal doorwerken. Het is interessant om zijn opvatting, dat zowel de eeuwigheid als de goede tijd van het heilsgebeuren tegenover de tijd in ongunstige zin staat, te vergelijken met die van Barth. Reeds bij Augustinus vinden wij een waardering voor de tijd vanuit de christologie, die in wezen een miskenning van de tijd is. Een duidelijk onderscheid tussen Goddelijke en creatuurlijke eeuwigheid ontbreekt, maar de eenheid van Christus' naturen wordt in rechtstreeks verband gebracht met de noodzaak en de mogelijkheid van een synthese tussen tijd en eeuwigheid. Later zal Barth terwille van het „ongedeeld en ongescheiden" van deze naturen aan het „onvermengd en onveranderd" tekort doen door de tijd van Jezus tot verkapte eeuwigheid te maken. Een eerste begin van speculaties over de tijd van Jezus in verband met de tijd van de mens vinden wij reeds bij Augustinus. Hij geeft al de inzet van de thema's die in de na hem komende eeuwen steeds weer te horen zijn. Men moet de betekenis niet onderschatten van het feit, dat aan de ingang van de christelijke bezinning over tijd en eeuwigheid juist deze Augustinus staat, die zich nog niet kan losmaken van de tijdsmiskenning der antieken. Het zal vele eeuwen duren, vóórdat in de christelijke theologie de gedachte zich baan breekt, dat de Bijbel nergens de tijd miskent en dus het eeuwige leven niet als een opheffing van de tijd kan zien.

In de Middeleeuwen worden de gedachten van Augustinus nader uitgewerkt. Het verschil tussen de eeuwigheidsbeschouwing van de antieken en die van de eerste christenen vervaagt. Van grote invloed is de eeuwigheidsdefinitie van Boëthius. Men gaat er dus van uit, dat het mogelijk is om een beschrijving te geven van Gods eeuwigheid, en men maakt geen duidelijk onderscheid tussen deze en de creatuurlijke. Zelfs Schilder gebruikt later de definitie van Boëthius,

o.m. in de strijd tegen de remonstranten die Gods eeuwigheid bezien vanuit tijdscategorieën (verleden-heden-toekomst). Maar hij vergeet dat het even overmoedig is om te beweren dat voor God verleden, heden en toekomst bestaan als om te beweren dat Gods eeuwigheid in het ontbreken daarvan zou bestaan.

Wij zien de ontwikkeling van het proces van de vervaging van het verschil tussen de bijbelse en de antiek-filosofische eeuwigheidsbeschouwing verder doorgaan bij Thomas, in zijn speculaties over een „Empyreum", over het ophouden van de hemelbeweging bij het bereiken van het doel van de voortgang van de tijd (het voortbrengen van een zeker aantal mensen) en over het „aevum", dat — onveranderlijk met bepaalde beperkingen — met de eeuwigheid het „tota simul" gemeen heeft. De lijn die bij Augustinus al begon, is nu zo ver doorgetrokken, dat het eeuwige leven onomwonden omschreven kan worden als een participatie aan Gods eeuwigheid. Als Schilder later ook het schema van aeterniteit en aeviterniteit gebruikt, bedoelt hij, dat God *anders* eeuwig is dan *wij* eeuwig zijn: Hij is het uit eigen kracht en zonder begin. Maar in de Middeleeuwen wijst het aevumbegrip op een vervaging van de grens tussen God en schepsel en een miskenning van de tijd, die ook naar voren komen in de beschrijving van het eeuwige leven als „visio Dei" en in de mystiek. Alleen bij iemand als Joachim de Fiore vinden wij een bepaalde waardering voor de tijd.

De Reformatie betekent ook een vernieuwing van de eschatologie. Maar Luther gaat zózeer uit van zijn „simul peccator et iustus", dat hij het eeuwige leven ziet als de opheffing van de spanning van deze paradox (dus: totaliter aliter) en dat hij ons „extra tempus" wil plaatsen om onszelf met Gods ogen te zien. Opnieuw ontbreekt een duidelijk onderscheid tussen God en schepsel. Bij Calvijn staat het anders. Hij kent geen dualisme tijd—eeuwigheid. Hij ziet Christus als de Middelaar die de scheppingsordinanties komt vervullen. Hij verwacht dus een restitutio in integrum, die alleen in zóverre een verrijking zal zijn dat de genade een groter opus exeuns Dei is dan de schepping al was. De opstanding des *vleses* krijgt daardoor alle nadruk: daarna pas zal het eeuwige leven volmaakt zijn en in de tussentoestand wordt alles in afwachting gehouden. De verhouding tussen heden en toekomst tekent hij als die tussen kindschap en erfenis, waardoor beide aspecten tot hun recht komen.

Maar in de 17e eeuw ontmoeten wij opnieuw een diepgaande miskenning van de tijd: in het antinomianisme, dat vergeet hoe het geloof aan een eeuwig leven uit het gehoor in de tijd is, — en bij Coccejus, die een heilshistorische breuk in plaats van een heilshistorische voortgang leert en voor wie de eindtijd dus veel méér moet betekenen dan een herstel van de oertijd.

De 18e eeuw betekent het begin van een verinnerlijking, die een miskenning van het heilshistorisch verleden inhoudt. Door individualisme, perfectionisme en eudaemonisme krijgt men aandacht voor oneindigheid en onsterfelijkheid. Het eeuwigheidsdenken verdwijnt; bij Kant komt de tijd naar voren. Dat wil niet zeggen, dat de tijd nu eindelijk de hem toekomende waardering krijgt, maar dat de leer van Plato over de tijdloze ware werkelijkheid in gemoderniseerde omvorming terugkeert: Kant zoekt de wet voor het geschapene in het subject en ziet de werkelijkheid als zodanig als onafhankelijk van de tijdvorm.

De 19e eeuw is de eeuw van het idealisme, de Diesseitsbejahung en de leer van een wordende God en van vooruitgang ook *na* de dood: de dood is geen vijand meer van het eeuwige leven. Voor Goethe representeert het ogenblik de eeuwigheid en is de tijd cyclisch in een eeuwige wederkeer van „Sterben und Werden". Voor Fichte is het zuivere Ik niet in de tijd. Voor Schelling is het doel van de geschiedenis de terugvoering van het eindige tot het oneindige. Hegel probeert het eeuwigheidsdenken te verbinden met het modebegrip „historische ontwikkeling". Het eeuwige leven wordt dus een vereeuwiging, bovenpersoonlijk. God staat niet meer bóven de geschiedenis en er kan geen breuk zijn in de geschiedenis. Zo wreekt zich het feit, dat men nooit een duidelijk onderscheid heeft gemaakt tussen Goddelijke en creatuurlijke eeuwigheid: de participatie-theorie van Thomas loopt uit in de vereeuwigingstheorie van Hegel. Zo kan voor Schleiermacher het eeuwige leven gaan betekenen: midden in de eindigheid één worden met het Oneindige. Luthers nadruk op het karakter van de dood als *vijand* moet het in de verdere ontwikkeling van de theologie afleggen tegen zijn miskenning van de tijd: het tijdloze ogenblik van éénwording met het Oneindige plaatst de mens in de eeuwigheid, en de dood (en zelfs de zonde) zijn noodzakelijk: deze wereld is de beste. Voor Spinoza betekent eeuwigheid, dat de mens zijn geest kan opheffen tot de objectieve waarheid, voor Schopenhauer het opgaan in het Niet. Als wij de lijn van de ontwikkeling tot hiertoe gevolgd hebben, zien wij duidelijk hoe de betekenis van de term „eeuwig leven" uit het Credo *in haar tegendeel omslaat.* Wie het eeuwige leven tegenover de tijd stelt, moet consekwent uitkomen bij een opgaan in het Niet. De vijand van het eeuwige leven wordt dan een bondgenoot: de dood. Wie de mens niet mèns laat blijven, geeft de mens geen andere uitweg dan zelfmoord. Wij willen niet suggereren dat er een duidelijk te volgen lijn zou lopen van Augustinus naar Thomas naar Hegel naar Schopenhauer, met de andere genoemde namen als tussenstations; er zijn te veel verschillende achtergronden en elkaar kruisende lijnen om zo simplistisch over één lijn te kunnen spreken. Maar in bepaalde opzichten kunnen wij stellen, dat het één consekwent moest volgen uit het ander, bij gebrek aan voldoende tegenwicht.

Dat blijkt weer duidelijk bij Feuerbach. Zoals er een lijn te trekken is van Thomas' participatietheorie naar Hegels vereeuwigingstheorie, zo kan er eveneens een lijn getrokken worden van Thomas' participatietheorie naar Feuerbachs projectietheorie. Steeds weer constateren wij de noodlottige gevolgen van het feit dat men de grens tussen de Goddelijke en de creatuurlijke eeuwigheid vrijwel nooit in het oog hield. Daardoor roept men Feuerbach op. Dan is er van het bijbels geloof aan het eeuwige leven niets meer over, zodat Nietzsche weer voor de dag kan komen met de oude kringloop-gedachte. Is de kring nu gesloten? Het kan nooit meer ongedaan gemaakt worden, dat de Kerk beleden heeft: credo vitam aeternam. Daarom is het marxisme niet zonder meer heidendom; een gesaeculariseerde „eschatologie" komt er bij.

Tegen alle pogingen om God en schepsel onder één noemer te brengen moet wel een keer verzet komen. Deze reactie begint met Kierkegaard. Hij accentueert het onderscheid tussen God en mens zózeer, dat eeuwigheid en tijd *tegen-*

over elkaar komen te staan. Maar hierdoor krijgt opnieuw — nu anders dan bij Goethe — het *ogenblik* grote betekenis: hij ziet het ogenblik als een eerste poging van de eeuwigheid om de tijd tot staan te brengen. Zo is er ook nu nog geen ruimte voor de bijbelse waardering van de tijd. Bij Windelband is het eeuwige: dat wat *geldt*, afgezien van de tijd. Weer duikt er iets op van de leer van Plato. Het gesaecularíseerde idealisme gaat op zoek naar een sterkere inhoud, naar „mystiek". Men ziet niet, dat het vervloeien van de dingen in de tijd evenveel *waarde* heeft als het blijven, omdat beide in Gods besluit zijn opgenomen. Bij Troeltsch overheerst een pantheïstische tijdloosheidsspeculatie.

Deze ontwikkeling is van grote invloed op de theologie van de 19e eeuw. Briët verzet zich tegen de bijbelse visie op het eeuwige leven, die hij „grofmateriëel" en „joods" noemt. Scholten en Hoekstra leggen alle nadruk op de gééstelijke gemeenschap met God. Rothe en Ritschl zien het Rijk Gods louter innerweltlich. Er zijn maar enkele uitzonderingen, zoals Titius, die het goede van het natuurlijke erkent, Kliefoth, die over de *tijd* spreekt in verband met de voleinding (al is het dan een tijd die een andere „Beschaffenheit" heeft dan onze tijd en al erkent hij geen tijd voor de tussentoestand, precies andersom dan vele anderen die juist bij de tussentoestand nog wel aan een zekere ontwikkeling willen denken en bij de voleinding alleen maar aan een opheffing van de tijd), Blumhardt, die zegt dat hij in de hemel nog aan de zending zal meewerken, Kohlbrugge, die men ten onrechte een voorloper van de onteschatologisering heeft genoemd, De la Saussaye Sr, die overigens ten onrechte aanneemt dat de mens de Goddelijke natuur krijgt en dat de Logos ook afgezien van de zonde mens had moeten worden, en Gunning, wiens eschatologische verlangen geremd wordt door zijn anticipatie (een nieuwe mens *in* de mens).

In het begin van de20e eeuw komt er een kentering in het filosofisch tijdsbegrip. Bergson ziet de wáre tijd dynamisch, vitaal, en de empirische tijd als een misvorming daarvan. Bij Spengler is de tijd „Schicksal". Einstein komt met zijn relativiteitstheorie. Verschillende denkers wijden een aparte studie aan de tijd: Volkelt, Hugenholtz, e.a.

In de theologie komt eveneens een kentering. Door de Religionsgeschichte krijgt men weer aandacht voor het kosmische aspect van het eeuwige leven.

De sterk evolutionistische visie op het Rijk Gods gaat plaats maken voor een visie op het Rijk Gods in zijn zuiver eschatologisch en transcendent karakter. Schweitzer wijst op het consekwent-eschatologische van het Nieuwe Testament. Studies over het eeuwige leven van Lindblom, Seeberg, Feine, Koepp e.a., brengen ons niet veel verder. Door de wereldoorlog komt er meer aandacht voor dit onderwerp, maar de invloed van het idealisme blijft groot en men houdt zich nog steeds bezig met allerlei metafysische speculaties. Een uitzondering vormen enkele Hollandse calvinistische theologen, zoals Kuyper, Bavinck en Grosheide, die in hun bijbelgetrouwheid scherp afsteken tegen de onsterfelijkheids-ideologieën van Bierens de Haan, Westerdijk, Dijserinck, Bruining, Van den Bergh van Eysinga, e.a. Maar Kuyper kan niet tot de rechte waardering van de tijd komen, doordat hij onder invloed staat van de idealistische filo-

sofie [1]); Bavinck laat zich meer door de antieke filosofie beïnvloeden, en Grosheide wil het Rijk Gods van Gods zijde bezien als boventijdelijk. Tegenover de eeuwigheidsbeschouwingen van Bierens de Haan, enz., vormen daarom die van de genoemde calvinisten nog niet voldoende tegenwicht. Nog steeds is er geen ruimte voor de bijbelse visie op de tijdelijkheid van het eeuwige leven.

Die ruimte is er ook nog niet, als Slotemaker de Bruïne het opneemt voor de geschiedenis, als Schmidt het begrip „Vollzeitlichkeit" invoert, als Stange niet filosofisch over tijd en eeuwigheid wil spreken, als Hoffmann een compromis zoekt tussen über- en end-zeitliche eschatologie, als Holmström het begrip genadetijd accentueert of als Wendland de nieuwe en oude aeon in elkaar laat schuiven. Want Schmidt speculeert nog over nunc aeternum, Hoffmann over de oplossing van de tijd, Stange over het totaal-ànders-zijn van het eeuwige leven, Holmström gaat eenzijdig uit van het begrip genadetijd en Wendland wil de spanning tussen heden en toekomst oplossen in de dynamiek van Gods handelen, waarbij het Rijk boventijdelijk blijft. Intussen schrijft Dibelius over de boventijdelijkheid van het Evangelie en Siegfried over actuele eschatologie. De kentering in de theologie loopt er op uit, dat de geschiedenis steeds minder betekenis krijgt. Bij de strijd tegen historisme en evolutionisme moet weer de tijd het ontgelden. En telkens als de tijd het te verduren krijgt, komt het eeuwige leven naar voren als het triomfantelijk *einde* van de tijd. Het wóórd „eeuwig" lokt allen aan, die de tijd een kwaad hart toedragen. Er zou nooit zoveel over het eeuwige leven geschreven zijn, als er niet zoveel miskenning van de tijd geweest was. Het eeuwige leven heeft in de dogmageschiedenis een totaal andere plaats dan in het Credo. Het komt maar zelden ter sprake als een nadere explicatie van de resurrectio carnis. Wie zich in een studie over de vita aeterna welbewust beperkt tot de kwestie van de verhouding van tijd en eeuwigheid, kan al spoedig constateren, dat hij niet bezig is met zomaar een *onderdeel* van allerlei beschouwingen over het eeuwige leven, maar met wat in vele gevallen de eigenlijke *achtergrond* is van deze beschouwingen, waaruit zij opkomen en waardoor zij beheerst worden.

Barth gaat uit van het oneindig kwalitatief onderscheid tussen tijd en eeuwigheid, verlegt de N.T. eschatologie in de sfeer van de tijdloosheid en ziet het kindschap Gods exclusief-eschatologisch. Later krijgt hij meer waardering voor de tijd (als lankmoedigheid van God), maar hij blijft met filosofische onderscheidingen werken zoals: werkelijke en onwerkelijke tijd. Hij meent dat ons leven begrensd moet worden om vervloeiing te voorkomen en hij komt met een nieuwe vereeuwigingstheorie, die het uiteindelijk fiasco aantoont van alle beschouwingen die de tijd hebben miskend, — een theorie die zichzelf vernietigt. Volgens Thurneysen zal de dag van Christus de tijd opheffen. Bij Gogarten is eschatologie identiek met de rechtvaardiging uit het geloof. Bij Tillich kan het eind van de geschiedenis niet meer tot de geschiedenis behoren. Brunner kan de geschiedenis niet denken zonder de dood erbij te denken, zodat de opstanding voor hem behoort tot de wereld van de eeuwigheid en niet van de

---

[1]) H. Volten, Rondom het belijden der Kerk, 1962, 83, zegt: „Het is eerst de scholastieke lijn en daarna de idealistische lijn, waar Kuyper zich op beweegt..." Dit is moeilijk te bewijzen.

tijd, al erkent hij later dat het worden met het wezen van het schepsel samenhangt. Althaus stelt tegenover Barth, dat de eeuwigheid niet alleen „Aufhebung", maar ook „Ernte" van de geschiedenis is, zonder dit laatste consekwent te kunnen toepassen op de verhouding van tijd en eeuwigheid, omdat hij aan het schema bovenhistorisch-eindhistorisch gebonden blijft. Volgens Heim moet „die ganze Form der Zeitlichkeit" opgeheven worden. Bultmanns interpretatie van de bijbelse eschatologie voltrekt zich als eliminatie: in de nieuwe aeon is alleen nog het eeuwige „nu" van de voor God staande mens, dat tegenover de tijd-als-verloop wordt gesteld. Deze theologische ontwikkeling verraadt opnieuw invloed van de filosofie. Berdjajew meent dat de tijd wordt opgenomen in de eeuwigheid, omdat een oneindig proces zinloos zou zijn. Heidegger vergoddelijkt de eindigheid van de mens. Sartre worstelt om duurzaamheid. Jaspers ziet de eeuwigheid als diepte van de tijd. Toynbee combineert de kringloopgedachte en de christelijke eschatologie. Bollnow komt met een nieuwe waardering voor het cyclische tijdsbegrip. Polak toont aan, hoe men de tijd heeft verengd tot één dimensie: het heden.

Teilhard de Chardin verwacht (in een incarnationalistische evolutieleer) dat alles Geest wordt. Voor Van Peursen is Gods eeuwigheid Zijn levende aanwezigheid.

In de angelsaksische landen erkennen sommigen dat de „successiveness" blijft in het eeuwige leven, maar voor Dodd is er geen voor en na in „the eternal order" en hoewel Niebuhr de voleinding niet als negatie, maar als vervulling ziet, plaatst hij die toch (tegenover het utopisme) buiten de tijd.

In onze eeuw verschenen voor het eerst verschillende studies over het christelijke tijdsbegrip. Sasse ziet het einde van deze aeon als pure eeuwigheid, volgens Delling is de tijd overwonnen door de volheid des tijds, volgens Cullmann hebben tijd en eeuwigheid de temporaliteit gemeen, volgens Marsh heeft de Bijbel een realistisch (niet cyclisch of lineair) tijdsbegrip, Boman wijst op het ritme zwak-sterk, Ratschow stelt dat niet de tijdelijkheid maar de schuld, niet Gods eeuwigheid maar Zijn trouw thematisch zijn in de Bijbel, volgens Eichrodt geeft de bijzondere tijd de algemene zijn zin, Schneider wil geen tijdloosheid maar spreekt wel van nunc aeternum en Barr waarschuwt tegen de „concept-method". Veel winst levert dit alles nog niet op.

Voor Faber is de eeuwigheid: geen na-elkaar meer. Buri stelt dat het probleem van de overgang van tijd naar eeuwigheid voor het N.T. niet bestaat, omdat deze overgang zich nu bezig is te voltrekken. Volgens H. J. Heering moet de tijd rust vinden in de eeuwigheid. Elert spreekt over het einde van de tijd, Nikolainen over een nieuwe tijd. Volgens Masselink brengt de eeuwigheid de tijd tot rust. Volgens Zellweger zullen tijd en ruimte verdwijnen. Thielicke ziet de eeuwigheid als gericht over de tijd. Künneth verwacht een vervulde tijd. Bij vele anderen ontdekken wij allerlei tegenstrijdigheden. Zij beseffen niet dat de tijd, als hij gedoemd is te verdwijnen, ook vandaag te verdoemen is. Maar bij Popma vinden wij een doorlopend pleidooi voor de continuïteit van de tijd en bij Berkouwer de duidelijke erkenning dat de Bijbel nergens het „1000 jaar als één dag" als een ideaal voor de mens ziet.

Men kan zeggen: het gaat in de weergave van al deze beschouwingen niet uitsluitend over de vraag, of in de eeuwigheid de tijd ophoudt. Maar: het gaat er steeds over de vraag, *om welke redenen* de genoemde theologen die vraag bevestigend moeten beantwoorden. Het blijkt dat wij — op zoek naar die redenen — tot de diepste motieven van hun theologisch denken moeten doorstoten.

Wij hebben allerlei vormen van dualisme aangetroffen en bestreden. Nu is het altijd misleidend om zonder meer van „dualisme" te spreken of om van dualisme—monisme een dilemma te maken. Het idealisme heeft een monistische tendens, maar binnen de eenheid (die door opheffing der tegenstellingen bereikt wordt) bestaan weer allerlei tegenstellingen. Juist zij die de grens tussen God en schepsel *niet* in het oog houden, trekken *wel* een grenslijn tussen de aardse tijd en de hemelse eeuwigheid. Daarom moeten wij met dilemma's zo voorzichtig zijn. Monisme brengt dualisme voort; continuïteitsdenken brengt loochening van de continuïteit voort; vervaging van grenzen brengt grenzen voort; immanentie-denken brengt transcendentiedenken voort; het ten-onder-houden van de waarheid brengt „waarheids-elementen" voort.

Wat de tijd betreft: in verschillende filosofieën wordt de tijd zó benaderd dat nu eens de ene, dan weer de andere tijdsvorm op de voorgrond staat. Maar het wordt daardoor niet duidelijk dat de verschillende vormen, waarin de tijd in de concrete werkelijkheid optreedt, de uitdrukking zijn van één en dezelfde kosmische tijd.

Er is in de loop der eeuwen ten aanzien van het „credo vitam aeternam" bezinning vanuit de Schrift, maar ook interpretatie vanuit de filosofie geweest. Het bijbelse „wie de Zoon heeft, heeft het eeuwige leven" is op allerlei wijzen verdrongen door: wie het ogenblik heeft, heeft het eeuwige leven, of: wie de dood heeft, heeft het eeuwige leven, of: wie het eeuwige leven wil hebben, verzint de Zoon.

Het is hierop uitgelopen dat velen zich vandaag herkennen in de opmerking van een romanfiguur: „Ik voor mij vind de Eeuwigheid alleen maar een gevoel, een soort duizeling die je opeens overvalt en waarover je opgelucht bent als het over is; het is bij voorbeeld de verschrikking van het woordje „nooit"..." [2]).

---

[2]) W. Brakman, a.w., 122.

DERDE DEEL

BIJBELS LICHT OVER HET EEUWIGE LEVEN

I. Inleiding

Reeds meermalen hebben wij geponeerd, dat de Bijbel ànders over het eeuwige leven spreekt dan een groot deel van de beschouwingen die wij aan de orde hebben gesteld. Wij dienen nu aan deze kritiek het hypothetisch karakter te ontnemen door te onderzoeken wat de Schrift over tijd en eeuwigheid openbaart. Onze voorlopige opmerkingen daarover moeten nader geadstrueerd worden.

Ook nu moeten wij weer vooropstellen dat het niet gaat over het eeuwige leven in de ruimste zin, zodat tientallen facetten ter sprake gebracht zouden moeten worden, maar om de speciale vraag, of in het eeuwige leven de tijd zal ophouden, en om de randvragen die déze vraag met zich meebrengt. In dit licht moeten dus ook de opschriften boven de hoofdstukken gelezen worden. Niet àlles, wat de Bijbel over het eeuwige leven zegt, kan hier besproken worden. Het gaat zelfs niet om een exegetische studie die alle teksten onderzoekt, waarin de *term* „eeuwig leven" voorkomt. Mocht ons onderzoek door een dergelijke opzet al aan breedte kunnen winnen, in ander opzicht zou dit verlies moeten betekenen. Het gaat er alleen om, dat wij de hoofdlijnen nagaan, die in de Bijbel over ons onderwerp te vinden zijn. Met opzet noemen wij dit deel niet: „Het eeuwige leven in de Bijbel", maar: „Bijbels licht over het eeuwige leven", omdat bij dit opschrift beter de restrictie past, dat wij hier wel de Bijbel het woord geven over het eeuwige leven, maar niet pretenderen alles te bespreken wat de Bijbel erover zegt.

Omdat het ons vooral te doen is om de verhouding van tijd en eeuwigheid, willen wij eerst nagaan wat de Bijbel over de tijd en de eeuwigheid zegt. Daarna bezien wij in enkele hoofdtrekken, wat de Bijbel openbaart over leven en dood, waarbij de dood uiteraard alleen ter sprake komt in verband met ons onderwerp. Tenslotte bespreken wij het bijbels getuigenis over de term „eeuwig leven", het eeuwige leven in het heden en in de voleinding. Kort gezegd: eerst „eeuwig", dan „leven" en tenslotte „eeuwig leven".

Voordat wij deze drie hoofdstukken aanvangen, moeten wij even aandacht schenken aan de vraag of het eeuwige leven niet zó onvoorstelbaar is, dat wij ons moeten beperken tot een simpele verwijzing naar de Bijbel en niet moeten wagen een overzicht te geven van de bijbelse „leer" over het eeuwige leven. Kunnen wij wel conclusies trekken, of moeten wij alleen maar de Bijbel naspreken en er verder het zwijgen toe doen? Is het gevaar van speculatie en fantasie ooit groter, dan wanneer wij uitspraken willen doen over het onuitsprekelijke?

De aantrekkingskracht van vele boeken over het eeuwige leven is te danken aan het feit, dat men graag wil horen „hoe het later zal worden". Maar het is

niet de bedoeling van het bijbels getuigenis over het eeuwige leven om onze nieuwsgierigheid naar de toekomst te bevredigen. Deze nieuwsgierigheid kan tot allerlei speculaties leiden, die te kort doen aan de soberheid, waarmee de Bijbel het mysterie van onze toekomst benadert. Uit reactie daartegen heeft men vaak gesproken over het „volkomen onvoorstelbare" van de eindtoestand Dat klinkt bescheiden, maar hier kan ook de hoogmoed spreken van de mens die voor het concrete spreken van de Bijbel op de vlucht is. Men kan zich tegen speculaties verzetten dóór de speculatie van de tijdloosheid. Juist zij die de eeuwigheid zien als opheffing van de tijd, komen tot formuleringen die de trekken dragen van het constructieve en onvoorstelbare [1]). De poging om het onvoorstelbare in dergelijke formuleringen weer te geven, kan evenzeer uit constructie geboren zijn als de poging om het onvoorstelbare voorstelbaar te maken. Wie uitdrukkingen gebruikt waarvan men zich afvraagt wàt men zich daarbij moet voorstellen („duur zonder successie") kan zich evenzeer aan fantasie schuldig maken als wie ervan uitgaat, dat de voleinding alleen maar in het verlengde van onze voorstellingswereld ligt. Het zwaard van de waarschuwing tegen speculatie snijdt hier naar *twee* kanten.

Terecht wijst Verhoef er op, dat men ten aanzien van de hemel vaak komt tot „een gewichtige voorzichtigheid" van „hoe vager hoe wetenschappelijker" (alsof het zou gaan om een ondefinieerbare toestand, anders dan alle menselijke voorstelling"), maar dat „de schepping naar haar aard en ... ons menszijn zoals we zijn ... niet een toevalligheid (is) waar God iets heel anders van gaat maken" en dat wij „heil en schepping" niet mogen „ontkoppelen", omdat dit leidt „tot onmenselijke vaagheden, tot een zwijgen waar de Bijbel spreekt" [2]).

Het nadenken over de hemel is een stuk van de gehoorzaamheid, waartoe de doop ons verplicht. Door het verband tussen heil en schepping is het ons mogelijk om over het eeuwige leven ànders te spreken dan in vage termen of innerlijk tegenstrijdige formuleringen.

Aalders spreekt enerzijds over de soberheid waarmee de Kerk het eeuwige leven belijdt: „De geloofsbelijdenis is zoo sober, ook in haar einde. Zij barst niet uit in een jubel. Zij houdt, om zoo te zeggen, den adem in tegenover de ontzaglijke werkelijkheid der toekomst. De persoon van den enkelen belijder valt weg; zelfs de inter-persoonlijke belijdende Kerk. Er is geen sprake van *mijn* of *ons*, zelfs niet van *het* eeuwige leven. Eeuwig leven, zonder menschelijke maat of schatting — zie daar alles, inderdaad alles" [3]). Maar hij wijst er óók op, dat het slot aansluit bij het begin: de Schepper houdt het laatste woord [4]). In het laatste artikel van het Credo keren de hemel en de aarde uit

---

[1]) cf. Berkouwer, De Wederkomst van Christus, I, 50.

[2]) W. W. Verhoef, Konkrete hemel, in: Vuur, 1960, no. 8, 2. Het is een andere zaak, als Van Ruler terecht stelt dat wij over het eeuwige leven niet geheel exact in discursieve begrippen, maar in beelden moeten spreken en dat de profeten en apostelen geen systematische theologen zijn. „Een mens moet eerder dichter dan geleerde zijn om te kunnen verstaan, wat zij zeggen," Van Ruler, Bijbel en natuurwetenschap over de toekomst, in: Geloof en Wetenschap, 1962, 35.

[3]) W. J. Aalders, De apostolische geloofsbelijdenis, 1937, 86.

[4]) id., 85.

het eerste artikel terug. In een apocrief geschrift wordt gezegd dat God met Zijn engelen Adam en Eva in het paradijs heeft begraven op de plaats waar God het stof nam om hem te vormen [5]). Het begin keert terug! God laat de mens opnieuw beginnen ter plaatse van zijn val en van zijn schepping. Wie de eeuwigheid ziet als een opheffing van de tijd, moet wel een „eeuwig leven" construeren dat volkomen onvoorstelbaar wordt, losgemaakt van het geloofsartikel over de schepping.

Wie de samenhang van schepping en herschepping honoreert, behoeft daarmee niet te kort te doen aan het mysterie. „De nieuwsgierigheid moet bereid zijn zichzelf te ontslaan, als God op haar kloppen en onstuimig begeren antwoordt, en de deur opent voor de afgrond van zijn geheimen" [6]). Er zijn niet alleen gesloten deuren, maar er is wel een afgrond.

„De aantrekkingskracht der sekten berust hierin, dat zij in staat zijn de onuitputtelijke nieuwsgierigheid naar het hiernamaals te bevredigen; zij verdelen de plaatskaarten voor het einde der tijden..." [7]). Wij mogen niet doen alsof wij de plattegrond van het nieuwe Jeruzalem in onze zak hebben. Maar — het gaat weer iets te ver als Baden opmerkt: „Niet alleen God maar ook de doden „bewonen een ontoegankelijk licht"." Deze toevoeging in een bijbelwoord verraadt, hoe het waarschuwen tegen fantasie dikwijls voortkomt uit een theorie die God en de gestorvenen in een bepaalde zin op één lijn plaatst en vergeet hoe de gestorvenen in dezelfde tijd en dezelfde schepping leven als wij. Zodra men volgens Baden de beelden over het eeuwige leven (bruiloft, avondmaal, stad, enz.) beroert „vallen zij geluidloos uiteen, en daarachter opent zich opnieuw de afgrond van het mysterie" [8]). Maar wat is dat voor een *openbaring*, die „uiteenvalt" bij het eerste aanraken? Kan men dan hem die voorleest nog wel zalig prijzen? Het verwondert ons niet, dat Baden even later spreekt over „het hiernamaals van tijd en historie" [9]). De beelden van zó'n hiernamaals móeten wel uiteenvallen, en dan ook nog *geluidloos*, en zij laten ons als daklozen achter onder de sterrenhemel van het mysterie.

Wij constateren dus, dat er een nauw verband bestaat tussen het spreken over de „onvoorstelbaarheid" van het eeuwige leven en de miskenning van de tijd. Wij zien dat duidelijk in het lied „Guldene hemelstad", waarin deze stad in één adem onbereikbaar-onuitsprekelijk èn *tijdloos* wordt genoemd: „Ons lied bereikt U niet, ons woord gelijkt U niet, tijdloze stede!"

Als Brunner zegt dat wij ons de eeuwigheid en de opstanding van Christus niet kunnen voorstellen [10]), bedoelt hij niet dat het hier om een mysterie gaat waarbij onze woorden te kort schieten, maar dat de wereld der eeuwigheid een totaal àndere wereld is en dat ook de Opstanding van Christus tot deze andere wereld behoort, buiten de profane tijd.

---

5) cf. P. A. v. Stempvoort, De Mens en ik, 44.
6) H. J. Baden, De grenzen van de nieuwsgierigheid, 129.
7) id., 134.
8) id., 138 v.
9) id., 140.
10) Brunner, Dogm. III, 439, en in Der Mittler, cf. Schilder, Schriftoverdenkingen, I, 303.

P. J. van Leeuwen schrijft: „Büchsel, die er de nadruk op legt, dat het Koninkrijk Gods „überweltlich", „überzeitlich" en „jenseitig" is, wil..., gelijk Jezus het zelf doet, ernst maken met de gedachte dat het een „geheimenis" is, zowel wat zijn aard als wat het moment van zijn komst betreft" [11]). Hier blijkt weer duidelijk, hoe men dikwijls op het „geheimenis"-karakter van het Rijk alle nadruk legt *vanuit* de gedachte dat het Rijk boventijdelijk is. Hier wordt de *aard* van het Rijk, voor wat het verborgen karakter betreft, op één lijn gezet met het *moment* van zijn komst. Dat doet de Bijbel niet. De datum blijft onbekend, maar de aard niet. De Bijbel spreekt over de aard van het Rijk van het eeuwige leven niet alleen negatief. Schmidt schrijft ten onrechte: „Das Negativum, dass das Gottesreich nicht anderes als ein Wunder ist, muss in seiner strengen Negativität festgehalten werden. Dieses Negativum, dass das Gottesreich das ganz Andere, das schlechthin Überweltliche ist, ist das Positivste, was überhaupt ausgesagt werden kann" [12]). Men mag geen sympathie opwekken voor de gedachte van een bovenkosmisch en boventijdelijk Rijk door over het *wonder* van dit Rijk te spreken, alsof zij die de continuïteit van schepping en herschepping belijden aan het *wonder* tekort zouden doen. Men kan *vluchten* in het spreken over het *mysterie*. Men kan *vluchten* in het *zwijgen*.

Wij vinden Gods woorden over onze eeuwige toekomst te vaag en te mistig, maar vergeten de vraag te stellen of dat niet aan onze ogen kan liggen. Wij kunnen de nieuwe toekomst alleen verstaan, als wij haar nu al in ons meedragen. Wij vinden Gods woorden onduidelijk, als wij zelf onduidelijk zijn in onze beslissing ten aanzien van die woorden. Wie aarzelt in het heden der genade, meent dat God aarzelt in Zijn openbaring van de toekomst.

Het is te begrijpen, wanneer men uit reactie tegen een zelfbewuste dogmatiek, die het eeuwige leven in een theologisch laboratorium analyseert, nooit meer iets anders over de eeuwigheid wil zeggen dan: mysterie! Zijn Naam is wonderlijk. Ja, maar ook Raadsman. Het mag eerbiedig lijken, om alleen váág over het eeuwige leven te spreken, of alleen in paradoxen, in een bijna-zwijgen, maar de God van de Bijbel is van zulk een eerbiedigheid niet gediend. Wij mogen niet meedoen aan de mode om verwarring in het denken of luiheid van het denken een eerbiedig buigen voor het mysterie te noemen. Wij kunnen evenmin irrationalistisch als rationalistisch over het eeuwige leven spreken. Als het eeuwige leven de opheffing van de tijd zou betekenen, — dàn zouden wij moeten zwijgen. Een mysticus heeft geen stellingen. „Hij spreekt misschien in de taal van de religie of de wijsbegeerte van zijn tijd, maar eigenlijk is hij stom, hij heeft niets te zeggen" [13]). In zulk zwijgen staat een kruis opgericht, dat is lòsgemaakt van de opstanding. Wie boven de tijd verheven is, is verheven boven de eerste dag der week.

Het moge grappig lijken als een dominee een half uur preekt over engelen die een half uur zwijgen; maar het is hem opgedragen: „Wat gij in het oor

---

[11]) P. J. v. Leeuwen, a.w., 284.
[12]) K. L. Schmidt, in Kittels Wörterbuch, s.v. βασιλεια.
[13]) G. v. d. Leeuw, a.art., 75.

hoort fluisteren (dat meest bijzondere, mysterieuze), predikt het van de daken!" (Matth. 10 : 27). Het is verdacht, als men *blijft* fluisteren. Er is vaak een verzet tegen de poging om ons van het eeuwige leven een *voorstelling* te maken, dat eigenlijk een verzet is tegen het eeuwige leven *zelf*. Zoiets vinden wij al bij Schleiermacher.

Intussen blijft de waarschuwing tegen speculatie van kracht. „Grijp het eeuwige leven" is nog niet hetzelfde als „begrijp het eeuwige leven". Alleen de Bijbel zelf kan ons bewaren voor een overmoedig spreken èn voor een zwijgen uit valse bescheidenheid, — voor een spreken alsof er geen sprake zou zijn van „nog niet" en voor een zwijgen als kon niemand belijden: „reeds nu".

II. Tijd en eeuwigheid

a. Een ander geluid

Voordat wij nagaan, wat de Bijbel openbaart over de tijd, willen wij het *unieke* van deze openbaring onderstrepen door een antwoord te zoeken op de vraag: komt zij overeen met wat „men" over de tijd denkt? Het is natuurlijk onmogelijk om een samenvatting te geven van wat „men" denkt. Maar wij mogen wel constateren, dat het algemeen spraakgebruik en vele uitingen in de filosofie en de literatuur een opvallende afkeer tegen de tijd verraden. Nu moeten wij er wel rekening mee houden, dat het woord „tijd" verschillende betekenissen kan hebben. Wie klaagt dat de tijd omvliegt, behoeft nog niet de tijd als zodanig te miskennen. Maar het is duidelijk, dat het algemeen spraakgebruik vaak wijst op een diskwalificeren van het feit dat wij in de tijd moeten leven. „De tijd verwekt in alle heidense harten een diepe zwaarmoedigheid" [1]).

Haanstra heeft een film gemaakt, waarop wij de zelfportretten van Rembrandt in chronologische volgorde in elkaar zien overgaan; Rembrandts ogen houdt hij daarbij steeds op dezelfde plaats, zodat wij hetzelfde gezicht almaar ouder zien worden. Terwijl wij deze portretten levend zien worden, overvalt ons de vraag die ook bij het zien van films over de groei van planten en dieren in ons opkomt: wat is tijd? Wij stellen ons meestal de tijd voor als een rechte lijn, waarop wij met de blik naar voren gericht staan. De voorstelling van de ruimte beheerst ons denken over de tijd. Wij spreken van een tijd-stip, een tijd-deel, een tijd-punt, een tijd-perk, een tijd-ruimte, een tijd-vak, een tijds-bestek: het is alles de ruimte, wat de klòk slaat. Zou dat het gevolg zijn van het feit dat wij als kleine kinderen allereerst met de ruimte in aanraking komen, zodat onze voorstellingen over de tijd als vanzelf gevormd worden met behulp van ruimtelijke voorstellingen? Wij hebben geen aparte voorzetsels voor tijds-delen; wij moeten wel ruimtelijk spreken van „*tussen* 2 en 3 uur" en „*vóór* 6 uur".

Maar wij hebben minder waardering voor de tijd dan voor de ruimte. De tijd heeft een *tand* bij ons. De tijd maakt alles oud. Wij bekijken de tijd niet

---

1) A. A. v. Ruler, Vertrouw en geniet! 75.

als iets opbouwends, maar als iets afbrekends. Tijd is verandering en natúúrlijk staat God hoog bóven de tijd. Alsof Hij er werkelijk *boven* zou staan, als Hij er *natuurlijk* boven stond!

Wij „verwisselen het tijdelijke met het eeuwige". Sterven is „uit de tijd treden". „Zuivere geesten" zijn niet aan de tijd onderworpen [2]). Ons bestaan wordt door de tijd „uiteengereten". „Geen muren verduren der uren geweld." Alles wordt prooi van „de tand des tijds". Tijdelijk heid is hetzelfde als vergankelijkheid. „Sur la terre désenchantée plus rien à vaincre que le temps:" Deze uitspraak van Paul Eluard wordt voor Bert Voeten het uitgangspunt van het titelgedicht in zijn bundel „De tijd te lijf": „Op de onttoverde aarde / gaan wij de tijd te lijf / met onzinnige wapens" [3]). Deze drie regels zouden (met een ietwat andere betekenis) boven bijna de gehele theologie kunnen staan. Velen worden aangesproken door de klacht van Hölderlin:

„Schicksallos, wie der schlafende
Säugling, atmen die Himmlischen
Keusch bewahrt
In bescheidener Knospe
Blühet ewig
Ihnen der Geist
Und die seligen Augen
Blicken in stiller
Ewiger Klarheit
Doch uns ist gegeben,
Auf keiner Stätte zu ruhn,
Es schwinden, es fallen
Die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zur andern,
Wie Wasser von Klippe
Zu Klippe geworfen,
Jahrlang ins Ungewisse hinab" [4]).

Het is niet te verwonderen dat dit gedicht meermalen geciteerd wordt in theologische verhandelingen [5]). Eigenlijk moet het derde couplet het tweede zijn en het tweede het derde. Wij menen eerst dat wij in de tijd te ervaren krijgen, wat het derde couplet tot uitdrukking brengt, en vandaaruit komen wij — via negationis! — tot de voorstelling dat de hemelse geesten in een tijdloze eeuwigheid verkeren, ademend als slapende zuigelingen. De tijd is „Schicksal". In de hemel „vallen" wij niet meer van het ene uur in het andere.

---

[2]) cf. B. Delfgaauw, Geschiedenis en vooruitgang, I, 1961, 146: God kent geen tijd *als* zuivere geest (in plaats van: als God!).

[3]) Bert Voeten, De tijd te lijf, 1961. Ook Vasalis wordt geobsedeerd door de tijd. Haar gedicht „Tijd", in: „Parken en Woestijnen", 1941, toont hoe schrikaanjagend het doelloos voortgaan van de tijd haar voorkomt.

[4]) Hölderlin, Hyperions Schicksalslied (2e en 3e couplet), Gr. Stuttg. Ausgabe, I, 265.

[5]) Bijv. bij Heim, Weltschöpfung und Weltende², 1958, 128, en bij Ratschow, a.art., 363.

De successie van momenten ervaren wij als gewòrpen worden, steeds dieper naar beneden. De tijd werpt ons omlaag. Het woordenboek geeft als eerste voorbeeld van het gebruik van het woord „tijd": „De tijd gaat snel voorbij" en: „alles op aarde is maar tijdelijk". De tijd is een tijdbom. Door de tijd ontstaat erger tijdnood dan door tijdgebrek. Seneca zegt, dat van wat wij bezitten niets het onze is behalve de tijd, maar dat niemand zich schuldenaar acht ten opzichte van de tijd [6]). Wij menen eerder dat de tijd schuldig is ten opzichte van ons. Wij ontdekken allerlei paradoxen in en door de tijd, bijv.: „Het leven dus is die paradoxale realiteit die daarin bestaat dat we beslissen over wat we zullen zijn, dus om te zijn wat we nog niet zijn, dat we beginnen met toekomst te zijn" [7]). De tijd wordt vergeleken met een muil of een graf: het „Jaar des Heren" is neergedaald „in de tijd als een gapende muil, zo diep als het graf der eeuwen" [8]). Met een grote vanzelfsprekendheid wordt de eeuwigheid tegenover de tijd geplaatst: „Jezus zal in alle eeuwigheden Koning zijn. Tijdloos zal Hij heersen" [9]). Tennessee Williams wil als toneelschrijver het publiek confronteren met wat hij noemt „life's destroyer: time" [10]). De mens is slachtoffer van de tijd: „Dat de tijd niet omkeerbaar is en steeds van hoog naar laag, van goed naar slecht, van schoon naar lelijk afdaalt, is voor de mens, die in de ban leeft van dit fatale stroomverval, niet anders te verhelpen dan door de blik hardnekkig achterwaarts te houden, — naar het verleden, maar dan niet het verleden in de zin van een benoembare historische periode, doch in de zin van het waardevolle, dat onherroepelijk voorbij is" [11]). Dit waardevolle kan men zoeken in de eigen jeugd, in de gestorven geliefde (Achterberg), in een mythische voorwereld (Roland Holst), en men maakt dit verleden in een bezwerend gedicht tot heden. Op allerlei wijzen zegt men: „Time must have a Stop" [12]).

Dichters hebben in alle toonaarden de tijd vervloekt. Voor de één gaat hij te vlug, voor de ander te langzaam, en velen willen aan de tijd ontkomen in een stilstaande eeuwigheid. Daarom prijzen zij het woord „dat ons ontvoert aan 't spel der oogenblikken / naar 't hooger rijk, waar de eeuwige uchtend bloèit" [13]).

> Maria van Royen zegt tot de jaren: „ik duld uw nauwer druk om mijn vervloeid bestaan / om, tot de kern ontleefd, aan tijd en grens te ontgaan" [14]). Dirk Vansina roept: „Houdt den Tijd! Houdt den dief! Hij vlucht er met ons leed en lief; hij rooft ons leven" [15]). W. Elsschot spreekt over „de nevel van den tijd" [16]). Bloem klaagt: „Verloren zijn de prille wegen / om te ontkomen aan den tijd" [17]). Pauwels verzucht: „Hoe kruipt

[6]) cf. J. de Groot, a.w., 3.
[7]) J. Ortega y Gasset, Wat is Filosofie? 1960, 252.
[8]) Miskotte, Het kind en het dogma, in: In de Waagschaal, 1961, no. 7, 125.
[9]) Het Zoeklicht, 37e jrg., no. 18, 6.
[10]) Geciteerd door C. M. de Vries, Diablerieën in soorten, in: Wending, 1961, 247.
[11]) S. Vestdijk, Zuiverende Kroniek, 1956, 193.
[12]) A. Huxley, Time must have a Stop. Op zijn bedoeling met die titel gaan wij hier niet in.
[13]) H. J. A. M. Schaepman, Aan Potgieter, in: De Spectator, 1879.
[14]) Maria van Royen, Mijlpalen, in: Afstand, 1930.
[15]) Dirk Vansina, Het liederboek van Elckerlyc, 1938.
[16]) W. Elsschot, Het huwelijk, in: Verzen van vroeger, 1934.
[17]) J. C. Bloem, November, in: Verzam. Gedichten, 1947.

de tijd aan de gevloekte klok..." [18]). Verhoeven spreekt als volgt over „Pinkstervervulling": „Hier buiten wind en tijd / wast nu de druivelare, / hier ademen de jaren / bladstil in eeuwigheid" [19]). Ine van Dillen ziet de nacht „waaruit de maan, ontloken roze, de geuren zendt van 't tijdelooze..." [20]). Slauerhoff ervaart hoe in zijn „steeds uiteengerukt" leven „soms plotseling enkle plekken" ontstaan „Van een stilte zoo onaangedaan, / Dat ik geloof in slaap te zijn gekomen / Bij de diepten waar geen onderstroomen / Meer door 't eeuwig stilstaand water gaan" [21]). Hans Andreus zegt: „Of, tussen huid en huid / wordt de tijd vliesdun / en geeft het op" [22]). Men kan zeker maar niet in het algemeen poneren: „Wer wie der Dichter die Schöpfung auf eine vollkommene Weise liebt, dem ist die Liebe zum Schöpfer nicht fern" [23]). „De" dichter is niet altijd de mens die de schepping liefheeft. De poëzie is de kunst die het meest de betekenis van de tijd tot haar recht weet te doen komen [24]), maar dat blijkt niet altijd uit de uitingen van de poëzie. Eerder blijkt daaruit, hoe de kunst in oorsprong niets anders was „dan een poging om een dam op te werpen tegen de stroom van de tijd" [25]). J. Campert spreekt over „Scherprechter Tijd" [26]). K. Jonckheere zegt: „Ik wil dit uur zo oud als de aarde zijn, / mij van geschiedenis en bloed verlossen / ... opdat ik mij aan de eeuwigheid zou wennen..." [27]). Garmt Stuiveling ziet een dorp zó verlaten in de volle zon liggen „alsof de tijd zo juist is opgehouden / en hier de eeuwigheid begon" [28]). Henk Kooyman zegt in zijn dichterlijke overdenkingen: „De tijd is een denkbeeldige lijn tussen twee ondenkbare punten". „Binnen de tijd heeft de week zeven dagen, boventijdelijk gezien volgt daarop een Achtste Dag, die de voorgaande zeven te niet doet", „Op hoger plan van ervaring bestaat er toekomst noch verleden tijd, maar alleen een heden zonder eind," „De tijd is gelukkig maar een tijdelijke aangelegenheid", „De mensen zijn als de golven der zee: zij zwellen, schuimen en breken, en vallen terug in de eeuwige onderstromen", „Eeuwigheid is geopende tijd", „De klok is de vijand van het leven: zodra er iets wezenlijks gebeurt, valt de tijd weg", „Er is geen hierna-, noch een hiervoormaals, want beiden liggen in de tijd, maar alleen een eeuwig hiernumaals, boven de tijd," enz. [29]). De tijd staat vooral in verband met verglijden: „de handen van de tijd / voelen het zand verglijden / ik ben van eeuwigheid / van wat ik wil gescheiden" [30]). De eeuwigheid is tijdloosheid: „Wanneer de tijd in tijdloosheid zal zwijgen / En deze dampkring voor Gods aanschijn scheurt, / Dan lichaam, donker

---

18) F. Pauwels, Thuis, in: Het boek „Morgen", 1931.

19) B. Verhoeven, Pinkstervervulling, in: Pax hominibus, 1944.

20) Ine van Dillen, De toren, in: Brekende luchten, 1922.

21) J. J. Slauerhoff, In mijn leven, in: Verzam. Gedichten, 1948.

22) Hans Andreus, Geen uitzoeken aan, in: Ruimte, 1961, no. 14, 68.

23) Edgar Hederer, Der christliche Dichter, 1956, 13.

24) S. Kierkegaard, Enten Eller, II, 148 v., geciteerd door G. v. d. Leeuw, Wegen Grenzen², 1948, 277.

25) W. Jos de Gruyter, Schouwend oog, 154.

26) J. Campert, Verzam. Gedichten, 1947.

27) K. Jonckheere, Oefening voor de eeuwigheid, in: De hondenwacht, 1951.

28) G. Stuiveling, Het kleine dorp, in: Elementen, 1936.

29) Henk Kooyman, Overdenkingen van een polderzwerver. Cf. Simone Weil, Zwaartekracht en Genade, 1954, 212 v.: „Sterren en fruitbomen in bloei. De duurzaamheid en de uiterste broosheid geven beide het gevoel van de eeuwigheid... Verwoesting van Troje. De val van bloesemblaren. Bewustzijn, dat het kostbaarste niet in het bestaan geworteld is. Dat is prachtig. Waarom? Omdat het de ziel buiten de tijd werpt."

30) Bergman, Résumé, in: Ontmoeting, 1961, 4.

rijk, dan zult gij stijgen / Als nooit een hemellichaam is gebeurd" [31]). Men wil gaan slapen: „eindelijk ontdaan van kleding en van uur, / weer in de grote golfstroom opgenomen..." — „Wij die de dag door denken, strijden, werken / leggen kledij en tijd dan van ons af" [32]). Ook Gereformeerden zeggen: „het heden wordt altijd toekomst / altijd / tot er geen tijd meer is" [33]). Van Heerikhuizen zegt over een glijvlucht: „Schakel de motor in, en red de waarde / Der tijdeloosheid in een schrijn van tijd!" [34]) Het is een hoge uitzondering, als iemand tijd en eeuwigheid vriendschappelijk naast elkaar plaatst: „En als Gij ons brengt in uw schuren / ten tijde der eeuwigheid..." [35]) Vaker ziet men het einde als de ziener van Greshoff: „Tijd vormt met ruimte niet meer één geheel / want alle stelsels zijn dooreengewoeld... / De cyclus is voltooid in angst en leed: / Het Zijn waarin de ontelbaren verteeren / Volgens Gods gruwelijken gril, / Gaat in het Niet-Zijn, grenzeloos en stil, / In 't absolute en boventijdse, keren ... / We worden meegevoerd door donkre stromen, / vernietigd en daardoor geheel verklåård" [36]). God moet een prijs betalen aan de tijd: „God heeft aan de voorbijtrekkende tijd / De prijs betaald die Hij voor mij wou geven. / Hij heeft de hand gelegd op heel mijn leven. / Ik blijf zijn eigendom in eeuwigheid" [37]).

Wij willen niet alleen op de poëzie wijzen, maar denken ook aan de *sprookjes*. Daarin staat vaak de tijd stil. In het sprookje van Doornroosje stolt de tijd. De latere redactor die een verjongingskuur van Penelope nodig vond bij Odysseus' terugkeer, heeft te weinig sprookjes gehoord; zij was nog steeds dezelfde schone vrouw [38]). De enige tijdsaanduiding die in een sprookje past, is: er was eens... In sagen en sprookjes is de massieve tijdmassa door inkervingen (tempus: snede) in perioden gedeeld: les éternités mythiques sont à périodes. Men heeft in het sprookje maar één kans per periode. De perioden zijn als de bakken van een baggermolen: een eeuwige kringloop [39]).

Er leeft in de mens van alle tijden een merkwaardig verlangen naar een *eeuwig heden*. Typerend daarvoor is de beschouwing van Max Picard over het huwelijk: „Jeden Tag beim Erwachen schaut der Mann hinüber zur Frau, die die Augen geschlossen hält... In der Sicherheit der Wiederholung, im Tröstlichen der Wiederholung ist es Eines: „schlief" und „schlafen wird" und „schläft". Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart ist Eines: ewiges Präsens ist hier alles!" [40]) Later schrijft hij: „Wie eine Blumenuhr, die in jeder Stunde des Tages eine andere Blume aufgehen lässt, öffnen sich die kleinen Dinge in jede Stunde des Tages hinein" [41]). Dat is een prachtig beeld voor de *waardering* die wij voor de tijd mogen hebben: een *bloemenklok*, die op *ieder* uur van de dag een *andere* bloem laat opengaan, Het komt maar

---

[31]) Reninca, Oud Testament van duizenden geslachten, in: Een lied der mensheid, 1949. Cf. id.: „Als aan den tijd de cosmos zal ontgroeien".

[32]) Anth. Donker, Afdaling en Terugkerend Herleven, in: De groene Wandeling, 1961.

[33]) N. Warner, Tafel der liefde.

[34]) F. W. v. Heerikhuizen, Glijvlucht, in: De poort, 1941.

[35]) Guillaume v. d. Graft, in: Goed gestemd.

[36]) J. Greshoff, De Ziener, geciteerd door Trouw, a.w., 80.

[37]) Muus Jacobse, Kleine Rijmen, in: Wending, 1961.

[38]) cf. G. v. d. Leeuw, a.art., 71.

[39]) id., 72 v.

[40]) Max Picard, Die unerschütterliche Ehe, 1942, 171.

[41]) id., 175.

zelden voor, dat iemand in *elke* klok een bloemenklok ziet. Maar Max Picard blijft dit beeld niet trouw. „Heute ist die Zeit nicht mehr ein Moment der Ewigkeit, sie ist nicht mehr Inhalt, nur noch Bewegung ... Die Zeit ist nur noch eine Maschine, die die Dinge und die Menschen markiert, wie lange sie sich in ihr bewegt haben... Aber im Hause der Ehe ist noch die rechte Zeit ... Das geschieht durch die Zeit im Hause der Ehe: die machinelle, die bloss messende Zeit in der Welt ausserhalb der Ehe wird gehemmt, ja unterbrochen in ihrem Ablauf durch die Unbeweglichkeit des „ewigen Augenblickes" im Hause der Ehe. Wäre diese Unterbrechung nicht, so würde die Zeit unaufhörlich ihrem Ende zurollen, und die Tage würden sich auf das Ende der Zeiten nicht mehr *hinbewegen,* sondern *hinstürzen,* und alles sähe aus wie eine Flucht vor dem Anfang der Zeiten, an die Ewigkeit selber stand... Im Hause der Ehe steht die Zeit wirklich still: sie ist ewige Gegenwart" [42]). Slechts éénmaal is het z.i. aan een schrijver gelukt om „die lange Dauer in der Zeit darzustellen"; hij citeert een verhaal van Hebel en concludeert, dat daarin geschilderd is, waar het in de liefde op aankomt: „die Überwindung der Zeit, des gefährlichsten Feindes, den es für die Ehe gibt,... die Zeit in ihrer Ausdehnung, ihrer Dauer, die Zeit selber ist in diese Geschichte dargestellt, und zwar jene Zeit, die aus der Ewigkeit heraussprang..." [43]). Het gaat hier niet om een verhaal over een bruidspaar dat elke dag als een bruiloft beleeft, maar om de geschiedenis van een a.s. bruidegom, die in een kolenmijn omkwam en wiens lichaam vijftig jaar later nog gaaf en onveranderd uit puin en vitrioolwater wordt opgegraven; hier wordt nu juist niet de tijd in zijn langgerekte duur uitgebeeld, maar het *stilstaan* van de tijd, en dáárom moet Picard dit verhaal zo bewonderen. Hij ziet achter het huwelijk-in-de-tijd het eeuwige huwelijk, dat er reeds is, vóórdat er mensen zijn: „... Die Ehe, die bei den Menschen ist, (ist) nur der im Irdischen sichtbar gewordene Teil der ewigen Ehe, die im Unsichtbaren immer dauert... Und dieser Augenblick, da die Menschen wieder der ewigen Ehe gedächten, wäre zwar ein Augenblick der Zeit, aber jener Augenblick, der mit der Ewigkeit zusammenfällt. In dem Grimmschen Märchen von dem Hirtenbüblein heisst es: „Im Hinterpommern liegt der Demantberg, der hat eine Stunde in die Höhe, eine Stunde in die Breite und eine Stunde in die Tiefe; dahin kommt alle hundert Jahr ein Vögelein und wetzt sein Schnäbelein daran, und wenn der ganze Berg abgewetzt ist, dann ist die erste Sekunde von der Ewigkeit vorbei." Und wenn alle Ehen heute zerstört wären, so wäre erst eine Sekunde der ewigen Ehe vorbei" [44]). Deze speculatie over een eeuwig huwelijk betekent een verregaande miskenning van de betekenis van de tijd. Jezus zegt over scheidbrieven, dat het „in den beginne" (in het begin van de *tijd*) zo niet geweest is (Matth. 19 : 8), maar Hij verwijst niet naar een boventijdelijk huwelijk. Wij noemen Picards beschouwing in dit verband, omdat deze zo'n duidelijk voorbeeld is van het verlangen naar een eeuwig presens, en omdat hij ook al naar een sprookje verwijst.

Vele schrijvers uit allerlei kringen raden ons aan om ons gevoel van in-de-

---

[42]) Picard, a.w., 212—217.
[43]) id., 235.
[44]) id., 261—263.

tijd-te-zijn lam te leggen. Zo schrijft Paul Brunton over een man die na een electrische schok de wielen van een fiets heel langzaam zag bewegen, zodat hij elke spaak kon zien; daarmee wil hij maar zeggen, dat de tijd geen absoluut bestaan heeft en dat wij hier en nu in de eeuwigheid leven; de kwestie is z.i. alleen maar, dat wij dit zelf nog nietbeseffen, zodat hij ons er nog toe brengen moet om (door te denken aan een lange droom „tijdens" een korte slaap en aan een drenkeling die zijn hele leven ziet voorbijgaan in één seconde) deze ontbrekende bewustheid te herstellen en te begrijpen waarom Jezus kon zeggen: eer Abraham was, ben Ik, en: maakt u dan niet bezorgd tegen de dag van morgen [45]). Zulke teksten worden zomaar op één lijn gezet: Jezus zou ons daarmee op het hart binden, dat wij buiten de tijd moeten leren leven. Gods eeuwigheid (tota simul) wordt steeds weer aanbevolen aan mensen. De Jehova's getuigen kunnen dan ook rustig zeggen dat Adam stierf op dezelfde dag waarop hij de verboden vrucht nam, want ... duizend jaar is bij God één dag en Adam werd 930 jaar, net nog niet één dag [46]).

Waaruit komt die vreemde begeerte voort, waarmee mensen naar bovenmenselijkheid uitzien? Het verlangen van de mens naar een spanningsloze eeuwigheid, een geborgen-zijn in een oneindigheid waarin de mens niet thuis hoort, wordt knap getekend en ontmaskerd door Mönnich. De mensen willen leven en niet tegelijk aan de dood zijn gekoppeld. Ze doen hun best, maar tenslotte leggen zij het af tegen de oneindige spanningloosheid. In hun successen vergeten zij de oertraagheid van de dingen: „dan scheppen zij zaken met wat zij eeuwigheidswaarden noemen, en bedenken niet dat een eeuwigheidswaarde een innerlijke tegenspraak is — er is òf een eeuwigheid òf een waarde, die twee zijn niet te combineren" [47]). De eeuwigheid wordt hier getekend als het trage zijn zonder spanningen. „Het zijn twee werelden, van de tijd en de mens, van de eeuwigheid en het zijn zonder spanning; zij zijn door geen mens met elkaar te verbinden" [48]). „Het enige goede antwoord op de uitdaging van die eeuwigheid is, er niet op te antwoorden, haar te negeren en zijn eigen menselijke weg der tijdelijkheid te blijven gaan. Met die onmenselijke eeuwigheid hebben wij niet te maken" [49]). „Ik wil blijkbaar over een grens heen, waar ik niet overheen mag als mens. Ik kan de verleiding van Medusa's gezicht niet overwinnen, de eeuwigheid zonder spanning zoek ik heimelijk ... Ik moet nu erkennen, dat er diep in mij een lafheid is, die bang is voor rebellie en verlangt naar de nederlaag, om rust te hebben ... Ik wil liggen in de modder van de eeuwigheid" [50]).

Het is een prachtig beeld: liggen in de modder van de eeuwigheid. Het eeuwige leven is totaal anders dan dit liggen op des duivels oorkussen. Voor mensen die heimelijk de eeuwigheid zonder spanning zoeken was het kruis nodig om een weg te banen naar het eeuwige leven in de tijd. In dit eeuwige

---

[45]) Paul Brunton, Het mysterie van de mens.
[46]) cf. H. J. Spier, De Jehova's getuigen en de bijbel, 1961, 36.
[47]) Mönnich, De jongste zoon, 1958, 59.
[48]) id., 61.
[49]) id., 63.
[50]) id., 65.

leven worden zij, die verlangden naar de nederlaag om rust te hebben, méér dan overwinnaars in het aanvaarden van tijd en taak.

Er zit nog méér achter de algemene gewoonte om de tijd te miskennen. De mens wil er niet aan, dat het in de Bijbel gaat om geschiedenis, omdat hij denkt: in de geschiedenis gaan Gods daden voorbij, zoals alles wat tot de tijd behoort voorbijgaat. „Vandaar bij Israël in en na de ballingschap die hunkering naar de herhaling der wonderen, die men zou kunnen verstaan als *continuïteit van de Godsgeschiedenis*. ... Vandaar bij de kerk, na Jezus' aards *afscheid,* die hunkering naar een tegenwoordigheid van wat historisch is en dus voorbij ... Zo is in de kerk via de mysterie-religies het sacrament geworden tot een teken en méér dan dat: tot een gave, die de eeuwen overbuigt — en een eeuwig heden present stelt op het altaar. Geschiedenis kan slechts *heden* zijn door de herhaling van het *wonder,* door het wonder als herhaling ... Vandaar de oorsprong van de historische kritiek — *Lessing* kan niet heen over de „garstige Graben" van zoveel eeuwen en hij zegt: toevallige geschiedenis-waarheden kunnen nooit eeuwige rede-waarheden funderen — en dat is waar; en dus wordt de vulling van het *heden:* de rede en de moraal, dat wat altijd geldt. Zo blijven we buiten de tijd ... Het sterkst ziet men het in de *Grieks-orthodoxie* — in haar gesloten *cultus* — de voorhof van de hemel, onttrokken aan alle aardse wisselvalligheden en leed; daar wordt het *mysterie* gevierd en men zegt: De feiten *horen* wij, maar wij zoeken de mysteriën (wat een heilsfeit is werd daar zelden recht begrepen) — de feiten, wil men zeggen, zijn verléden, de mysteriën zijn het heden ... De *ikonen* ..., ze beelden niet af, maar ze stellen present ... Het Woord is een verbale ikoon ... En zo wezenlijk is de verering van de trekken van Jezus' *gelaat* op de ikonen, dat men het waagt te zeggen: wie in dit leven Christus niet gezien heeft in zijn ikoon, zal hem ook in het toekomende leven niet herkennen" [51]).

P. Hendrix noemt in zijn overdenkingen bij een Russische pelgrimage onder de veelzeggende titel „Ecclesia triumphans" de Kerk „stroom van goddelijk leven", waarin wij worden meegevoerd naar „de oever van de andere aeon". De Kerk is altijd „in de overgang ... van de tijd naar de eeuwigheid." In Moskou zegt een priester: „Bij de viering van de Heilige Liturgie staat ge niet meer op aarde, maar in de hemel" [52]). „Niet wij (zondaren) hebben aan de Kerk (het goddelijke op aarde) een eigentijdse gestalte te geven, neen, omgekeerd: de (enige en tijdloze) Kerk heeft ons in haar Liturgie aan tijd en ruimte te ontheffen en een tijdloze gestalte te geven." „De tijd is voor de Staat, de eeuwigheid is het domein van de Kerk" [53]).

In zekere zin staat het weglaten van het „filioque" hier ook mee in verband. Men zou kunnen zeggen: in de oosterse orthodoxie wordt de schepping van de Vader te snel door de inwoning van de Geest vergoddelijkt en vergeestelijkt, zonder dat deze schepping eerst door Christus' werk is geheiligd en vernieuwd. Wij noemen de oosterse orthodoxie hier terloops, omdat wij daarin

---

[51]) Miskotte, Wederom een zekere dag, in: In de Waagschaal, 1958, 623 v.
[52]) P. Hendrix, Ecclesia triumphans, in: In de Waagschaal, 1961, 230.
[53]) id., 231 v.

het duidelijkste voorbeeld vinden van het feit, dat de miskenning van de tijd ook in de christelijke kerk is binnen gedrongen.

Maar het gaat ons nu om de vraag: komt het bijbelse spreken over de tijd overeen met wat er blijkbaar in het algemeen over de tijd gedacht en geschreven wordt? Heeft de mens werkelijk *altijd* naar de opheffing van de tijd verlangd?

De *primitieven* kennen het probleem tijd—eeuwigheid nog niet in de vorm, waarin latere filosofen het poneren. Het begrip „eeuwigheid" komt bij primitieve volken vrijwel niet voor [54]). Maar dat wil niet zeggen dat zij alleen maar weet hebben van de tijd. De primitief kent niet de „Hungerleiderei nach dem Unendlichen" [55]). „Natuurlijk onderscheidt men in het dagelijks leven tussen gisteren, vandaag en morgen, maar men weet dat diep daaronder de eeuwige stroom van de droomtijd dóórstroomt, zonder begin en zonder einde, tijdeloos" [56]). De primitief ziet het leven na dit leven niet als een totaal ander bestaan, waarin de tijd zich oplost in de eeuwigheid. Integendeel, er is voor hem een essentiële gelijksoortigheid tussen het leven voor en het leven na de dood. „Der primitive Mensch denkt sich das Leben nach dem Tode einfach als Fortsetzung des irdischen Lebens" [57]). Pas in latere godsdiensten maakt deze continuïteitsgedachte plaats voor de verwachting van een eeuwig leven dat totaliter aliter is. Wel wordt er vaak een katastrofe verwacht — een wereldbrand, een wereldvloed, een wereldwinter —, maar meestal betekent dan het einde van de ene wereld meteen het begin van een volgende; deze cyclische visie sluit de problematiek van de opheffing van de tijd uit [58]). Van der Leeuw schrijft: een eindeloos voortbestaan lijkt leeg en vervelend; wel gaat men zoeken naar een raakpunt van eeuwigheid en tijd; eerst zoekt men dit aan de *rand:* de eilanden der zaligen in het *uiterste* westen, het paradijs in het verre *begin* van de historie; zo schijnt een raakpunt gevonden te zijn, maar — buiten de ervaring; dus gaat men zoeken naar momenten van blijvende waarde. Voor de primitief is dit bijv. het begin van de zaaitijd. De tijdgodinnen Horae zijn niet bleke abstracties, maar dragen bloemen en vruchten. De jaargod is jong (en wordt met gejuich ingehaald) of oud (en wordt dan als vijand weggejaagd). Tijd is dus „a good time" of „a bad time". Van der Leeuw ziet een door lopende lijn van de jubel over de lente naar „nu is het de welaangename tijd". De overgangsriten moeten de tijd over de kritieke punten heen helpen. Maar het blijft een kringloop: *elke* nacht staan er doden op als spoken . . . Zo wordt alle gebeuren genivelleerd [59]).

De oude *Ieren* zien de eilanden der gelukzaligen in de „eeuwigheid" liggen; dat wil niet zeggen dat zij onsterfelijkheid na de dood bedoelen, maar een

---

[54]) cf. P. J. v. Leeuwen, a.w., 22; Frazer, The Belief in Immortality, 1913, 25.
[55]) F. Sierksma, a.w., 69 v.
[56]) id., 193. Zie over de tijdloze vegetatieve wereld van de primitieven; W. Jos de Gruyter, a.w., 195 v.
[57]) F. Heiler, Usterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung in der Geschichte der Religionen, 1950, 5.
[58]) cf. Th. P. v. Baaren, Uit de wereld der religie, 1956, 131.
[59]) G. v. d. Leeuw, a.art., 76—79.

gelukzaligheid binnen de grenzen van dit leven, maar dan in „eeuwigheid", in de zin van: zonder de beperkingen van ruimte en tijd [60]).

Het *Babylonische* gebruik van het begrip „eeuwig" concentreert zich vooral om het „leven" in de ruimste zin van het woord. De *Egyptische* eeuwigheidsuitspraken zijn dikwijls betrokken op de dodencultus en het Jenseits [61]).

De *Joodse* gedachten over tijd en eeuwigheid kwamen reeds verschillende malen ter sprake. In het algemeen kunnen wij er dit van zeggen: in de Joodse apokalyptiek is geen sprake van een ophouden van de tijd na het wereldeinde, al ligt wel alle nadruk op het verschil tussen de *inhoud* van de tijd vóór en de *inhoud* van de tijd na dit einde. Maar de Jood „empfindet nicht so sehr die Zeitunterworfenheit selbst als Last, dass er ihr Aufhören für den kommenden Olam forderte". De goederen van de eindtijd zijn zozeer „eine Steigerung der Güter der Jetztzeit, dass mit ihnen die Zeitlichkeit ohne weiteres verbunden sein kann. So wird das „Ende" nicht Ende im strengen Sinn"... [62]). Als 4 Esra 5 : 7, 11 over „einde der tijd" spreekt, betekent dat niet een ophouden van de tijd. De tijd die eindigt, is de tegenwoordige αἰών; maar er komt een nieuwe *tijd*.

De secte die in de Dode-zee-rollen aan het woord is, ziet een zo grote continuïteit tussen het leven vóór en na de dood, dat zij meent *als gemeenschap* eeuwig te zullen voortbestaan. „La secte est une communauté qui se croit éternelle... Elle se continue dans l'au-delà" [63]). De idee van de onsterfelijkheid der individuele leden is hier dus nauw verbonden met die van de eeuwigheid van de gemeenschap.

Een belangrijke vraag in dit verband is, hoe het staat met de *Grieken*. Juist met het oog op de vragen over tijd en eeuwigheid maakt men vaak een scherpe tegenstelling tussen het Griekse en het bijbelse denken. Volgens Popma is de tijdstheologie van Anaximander de eerste, die de tijd opvat als een boze macht. De oudste filosofie van de Veda's is overigens ook al opgebouwd op de tegenstelling tussen het onveranderlijk-eeuwige en de veranderlijke wereld [64]). De eerste die kwaad spreekt van de tijd, is de duivel. Maar — de Grieken hebben daar oren naar. De Delphisch-Apollonische orphiek beschouwt Chronos als een lagere godenfiguur. De Grieken zien dat de tijd onherhaalbaar is, en ervaren de tijd als een lot [65]). Bij verschillende denkers wordt het tijdsbegrip uitgedrukt in de term αἰών. „In de tegenstelling αἰών en χρόνος, die niet geheel duidelijk te doorzien is, geeft de eerste term een zekere periodiciteit en rhythme aan, wat door de tweede term niet speciaal wordt weergegeven" [66]). Aan de personificatie en deïficatie van Chronos heeft men vaak te veel betekenis gehecht; meestal gaat het om beeldspraak; Chronos wordt niet religieus ver-

---

[60]) cf. Vestdijk, a.w., 197.

[61]) cf. E. Jenni, Das Wort ᶜolam im A.T., 1953, 56 noot 1, en de daar genoemde literatuur.

[62]) Delling, a.w., 41.

[63]) J v. d. Ploeg, L'immortalité de l'homme d'après les textes de la Mer Morte, in Vetus Test., II, 1952, 173.

[64]) cf. Brunner, Dogm., III, 420.

[65]) cf. Delling, a.w., 152.

[66]) Bremer, a.w., 17.

eerd [67]). Maar „in jedem Fall ist die Zeit für den Orphiker die Urgegebenheit aller Gestaltung, ohne die ihm ein sinnvolles Sein nicht vorstellbar ist" [68]).

Er is bij de Grieken een verwarrende hoeveelheid van voorstellingen: naast de mythe de logica, en daartussenin de naïeve visie van de doorsnee-mens. Maar één zaak is wel duidelijk: zij zien de tijd eerder als een vloek dan als een gave, al worden zij nog niet zo door wekkers en horloges opgejaagd als wij. Zij voelen zich bovendien gebonden aan „das Schema der Zeitalter-folge", dat ook door de verwachting van Vergilius niet doorbroken wordt [69]). Dit betekent overigens niet dat zij graag „uit de tijd" willen zijn [70]). De Griekse betekenis van „historein" dat alleen betrekking heeft op heden en verleden, wordt in haar tegendeel veranderd door de bijbelse geschiedbeschouwing die principieel op de toekomst is gericht. De Grieken hebben wel verwachtingen voor de toekomst, maar dan als terugkeer van het verleden: „het grote jaar" als een tijdperk waarna alle planeten weer dezelfde onderlinge stand zullen innemen, volgens de „eeuwige wederkeer" [71]). Bij Epictetus wordt het woord καιρός alleen maar betrokken op de meer of minder dramatische keerpunten in het individuele mensenleven [72]), omdat hij het geloof aan een heilsplan in de geschiedenis niet bezit. De Grieken hebben nooit bijzondere aandacht geschonken aan de geschiedenis. Natuurlijk hebben ze wel over de zin van geschiedkundige gebeurtenissen nagedacht, maar juist in hun pogingen om het gebeuren tot meer of minder omvattende wetmatigheden te herleiden, hebben zij het typische van de geschiedenis, het eenmaal gebeuren in de opeenvolging van de tijd, ondergebracht in een schema, waardoor ook die geschiedenis in een natuurlijk verloop, dat aan algemene wetten gehoorzaamt, kon worden ingepast [73]). De geschiedenis kan voor het antieke denken aan de wezenlijke verhoudingen in het menselijk leven niets veranderen. „Wat in de evangeliën geheel gezet is in het raam van de dynamiek van de heilsgeschiedenis, wordt in de antieke wereld volkomen bepaald vanuit een statische tegenstelling tussen twee werelden" [74]). In de Griekse geschiedschrijving (Herodotus, Thucydides) en hier en daar in de Griekse tragedie lijkt een opvatting van geschiedenis aan de orde te komen, die te vergelijken is met die van Israël; maar zodra het niveau van zakelijke geschiedschrijving verwisseld wordt voor dat van metafysica, is het kringloopmotief weer geheel aanwezig [75]). De Grieken kunnen niet anders dan maar meegaan in de kringloop en machteloos terugzien naar het gouden tijdperk.

Plato — een man „wiens nobele metafysische hunkeren naar eeuwige realiteiten een aanwijzing was, dat God in hem aan het werk was", maar die

---

67) cf. Delling, a.w., 5—7.
68) id., 10.
69) id., 48, over Vergilius, Exloge, 4.
70) cf. F. Heinemann, Odysseus oder die Zukunft der Philosophie, 19—21.
71) cf. Bremer, a.w., 112.
72) Voorbeelden bij: Sevenster, Leven en dood in de evangeliën, 27 v.
73) cf. id., 32—34.
74) id., 70.
75) cf. Bijbelse verkenningen: op weg naar de toekomst, in: Wending, 1961, 849 noot 5.

„struisvogelpolitiek speelde tegenover de realiteit van de dood" [76]) mag hier wel even apart vermeld worden. Het typerende van het antieke realisme van Plato is dat het de wet voor wat bestaat zoekt in een aparte wereld als *achtergrond* van de zintuiglijk-waarneembare als *voorgrond,* waardoor hij tot de onderscheiding van het tijdloze en het tijdelijke komt. Hij is binnen de Griekse filosofie de schepper van het begrip der transcendente eeuwigheid [77]). Calvijn meent nog, zoals zovelen, dat volgens Plato de eeuwigheid een star onbeweeglijk Zijn is, maar Leisegang toont hoe men tegenwoordig Plato anders ziet [78]). Plato verstaat onder αἰών niet alleen een oneindige duur, maar ook een bijzondere volkomen manier-van-existeren, een léven [79]). Hij ziet de tijd als het bewogen beeld der eeuwigheid; in deze omschrijving kan men twee eigenschappen van de tijd vinden: het absolute element in de tijd is dan dat, waardoor de eeuwigheid gelijktijdig is met ieder ogenblik van de tijd (het ogenblik beschouwd als het enige werkelijke in de tijd en niet als stipje dat juist overgaat van de toekomst naar het verleden: nunc stans), terwijl er ook een relatief element is dat uitkomt in de vluchtigheid [80]). Eeuwigheid is niet in het oneindige verlengde tijd, en daarom kan de tijd niet een absolute grootheid zijn [81]). De tijd zou ophouden, als het universum zou opgelost worden; maar de goedheid van de schepper zal dit niet toestaan. De tijd zal dus niet eindigen. De tijd neemt zonder ophouden toe en wordt heel lang, maar hij blijft meetbaar [82]). Deze gedachte berust op het optimistisch-naturalistisch denken dat aan herschepping geen behoefte heeft. Al wijst Plato (in tegenstelling tot Aristoteles met zijn visie op „de eeuwige wereld") in de richting van een scheppingsgedachte [83]), wij mogen zeker niet met Heering stellen: „De christelijke religie zal Plato's scheppingsgedachte behouden, maar de toekomst der wereld anders zien" [84]). Dat wij de toekomst anders zien, komt omdat wij de schepping anders zien: „dat de *eeuwige Vader van onze Heere Jezus Christus,* die hemel en aarde met al wat er in is, uit niet geschapen heeft, die ook door zijn *eeuwige* raad en voorzienigheid ze nog onderhoudt en regeert, om zijns Zoons Christus wil *mijn* God en *mijn* Vader is..." (Zondag 9 Heid. Catech.). Als Plato zegt dat de tijd niet zal ophouden, is dit heel iets anders dan wanneer wij dit zeggen vanuit Zondag 9, ná het „stuk van de ellende".

Het is nodig om nu even iets op te merken over de verhouding van Grieks en bijbels denken in het algemeen. Er is thans vrijwel niemand die nog het standpunt huldigt, dat het oudste christendom uit het Griekse denken is af te leiden, en steeds meer verspreidt zich de mening dat zelfs een vergelijking

---

[76]) Kraemer, Godsdienst, godsdiensten en het chr. geloof, 274. Cf. J. Leipoldt, Der Tod bei Griechen und Juden, 1942, die onder invloed van het antisemitisme in Duitsland de christenen aan de kant van de Grieken tegenover de Joden plaatst.

[77]) cf. Delling, a.w., 147.

[78]) cf. Bohatec, a.art., 133, n.a.v. Leisegang, Die Platondeutung der Gegenwart, 1929.

[79]) cf. Beemelmans, a.w., 49.

[80]) cf. Bremer, a.w., 17.

[81]) cf. Delling, a.w., 18.

[82]) Plato, Timaeus, XIV en XVI.

[83]) cf. J. Baudry, Le Problème de l'origine et de l'éternité du monde, 1931.

[84]) Heering, a.w., 171.

zinloos is. Het is gewoonte geworden om te zeggen dat Griekse denkvormen en resultaten van Grieks denken zonder meer schadelijk zijn voor het christelijk denken. Maar G. J. de Vries wijst erop, dat zelfs wie het Griekse waarheidsbegrip als diep bederf bestrijdt het nog altijd hanteert, als hij ook maar het geringste bewijzen wil, en dat de bevrijding van een vermeend „intellectualisme" te duur gekocht is, wanneer men de kans loopt de „machten" te gaan vereren doordat men — terughunkerend naar Indische wazigheid of Keltische mist — ze dáárin eerder meent te vinden dan in de heldere lucht van Griekenland [85]). De Grieken kunnen ons z.i. in de begrenzing het positieve leren zien en in de ratio het door God gegeven instrument tot ordening van onze wereld [86]). Zijn verzet tegen het al te grif citeren van Pascals „Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savans" is begrijpelijk; de God van Abraham wil ook de God der filosofen zijn, en de huidige strijd tegen „intellectualisme" maakt het logisch denken en ordenen en de poging om de werkelijkheid te onthullen vaak ten onrechte verdacht. Maar inplaats van een pleidooi voor Plato kan men beter de waarschuwing laten horen dat het irrationalisme een niet-principiële correctie van het rationalisme is. Paulus noemt Grieken en barbaren in één adem (Rom. 1 : 14). Dat wil niet zeggen „dass wir als Christen für die Barbaren gegen die Hellenen Partei zu ergreifen hätten" [87]) maar het wil ook niet zeggen dat wij via Athene naar Jeruzalem moeten reizen. Terecht schrijft Kuitert, dat wij sedert Ritschl weten dat wij altijd moeten oppassen om niet Grieks-metafysische begrippen in de Bijbel in te lezen, maar dat voor Ritschl dit verboden Grieks-metafysische bestond uit wat hij in zijn dogmatiek niet gebruiken kon, en dat men sindsdien, o.m. naar aanleiding van het boek van Hessen over „Platonismus und Prophetismus", met nogal forse kreten en slagzinnen steeds weer de tegenstelling tussen het Griekse en Hebreeuwse godsbegrip naar voren bracht, zonder dat het bewijs daarvoor geleverd was [88]). Hij stelt de vraag of het eigene van het O.T. zonder meer identiek is met het Semitische in het algemeen [89]). Inderdaad moeten wij zeggen, dat God in Zijn openbaring aan Israël het typisch Semitische tegelijk opneemt en omvormt, zodat het om wat anders gaat dan alleen maar om de verhouding van Grieks en Semitisch.

Tegenover de algemene opvattingen die de mensheid huldigt vanaf de tijd der primitieven tot vandaag, tegenover de religies en de filosofieën rondom (en in) Israël komt de Bijbel met een *unieke* boodschap over tijd en eeuwigheid. Wij hebben met opzet deze algemene opvattingen in het kort weergegeven om nu, meteen na dit overzicht, te kunnen tonen hoe de Bijbel een *totaal ander* geluid laat horen.

b. De tijd

De Bijbel geeft ons niet een leer over de tijd en kent geen abstract tijdsbegrip. Het Hebreeuws kent zelfs geen eigenlijk equivalent voor χρόνος. Maar

[85]) G. J. de Vries, Via Athene, in: Wending, 1959, 725.
[86]) id., 726—728.
[87]) Barth, K.D., III, 2, 341.
[88]) H. M. Kuitert, Een immes bakje koffie, in: Bezinning, 1960, 204 v.
[89]) id., 221.

al geeft de Bijbel geen filosofische bespiegelingen over de tijd als zodanig, één ding is duidelijk: nergens in de Bijbel treffen wij een diskwalificatie van de tijd aan. Integendeel, we worden opgeroepen de tijd ons als „gelegenheid" ten nutte te maken (Ef. 5 : 16). Kittel zegt: „καιρός steht hier für das was die Zeit an Möglichkeiten enthält"[1]).

Dat de wereld steeds in beweging is, is geen reden om haar te verachten. Dat het uiterlijk van deze wereld bezig is te verdwijnen, slaat niet op veranderen van de wereld, maar op het feit dat de wereld onder het oordeel ligt. De Bijbel stelt tijd en eeuwigheid tegenover elkaar, maar niet als vijanden. Afgezien van het positieve dat de Bijbel over de tijd zegt, is het al van grote betekenis dat er nergens negatief over de tijd gesproken wordt. Alleen al omdat het bijbels getuigenis nergens spreekt vanuit een dualisme tussen tijd en eeuwigheid, waarbij de tijd een manco voor de mens zou zijn, staat het ons niet toe ook maar één stap in de richting te doen van een eschatologie die de opheffing van de tijd verwacht.

Maar — wij hebben te maken met het feit dat de stelling, dat de Bijbel nergens de tijd diskwalificeert, niet algemeen aanvaard wordt. Zij die de tijd als een manco zien, hebben zich meermalen op de Bijbel zelf beroepen. Hun argumenten zullen wij straks aan de orde stellen, nadat wij eerst een overzicht gegeven hebben over het bijbels getuigenis aangaande de tijd, waarbij wij ons uiteraard streng moeten beperken tot enkele hoofdlijnen.

Het bijbelse Hebreeuws heeft alleen maar woorden voor tijd-in-concreto. Het woord „dag" bijvoorbeeld komt 2300 maal voor. De woorden die de meeste aandacht verdienen zijn: עולם, αἰών, καιρός en χρόνος. Als wij de eerstgenoemde twee bespreken, komt uiteraard zo nu en dan ook de eeuwigheid al even ter sprake; maar het gaat ons nu hoofdzakelijk om de tijd.

עולם en αἰών betekenen niet hetzelfde[2]). עולם komt in het oude testament ± 460 keer voor. Van Orelli en vele anderen leiden dit woord af uit de wortel עלם, „verborgen zijn", zodat het dan ongeveer de betekenis krijgt van „donkere voortijd" en „onafzienbare toekomst"[3]). Maar Jenni toont aan, dat de etymologische onderzoekingen hier wel op een non liquet moeten uitlopen en dat het spraakgebruik op de grondbetekenis „ferne Zeit" wijst (zowel met het oog op het verleden als met het oog op de toekomst)[4]). Hij onderzocht allerlei inscripties in Kanaänitische, Moabitische, Phoenicische en andere talen en dialecten en concludeert: „Auch hier bedeutet עולם „fernste Zeit" (vergangen oder zukünftig) . . ."[5]). Pas in de na-christelijke tijd krijgt עולם de betekenis „wereld", „mensen", en in de voor-christelijke tijd betekent het nergens een begrensd gedachte tijdruimte („aeon"). „Die zeitliche Bedeutung hat vielfach die qualitative Nebenbedeutung der Unveränderlichkeit oder der Endgültigkeit.

---

1) Kittel, Th. Wörterbuch, I, 128.
2) cf. Delling, 49.
3) C. v. Orelli, Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit genetisch und sprachvergleichend dargestellt, 1871, 69 v.
4) Jenni, a.w., 6.
5) id., 17.

עולם ist kein nur der religiösen Sprache eigenes Wort, wenn es auch in Gottesbezeichnungen vorkommt und in den Formeln der Grabinschriften beliebt ist" [6]). „מעולם bezeichnet den äussersten denkbaren terminus a quo. Auch die Wiedergabe im Deutschen mit „von Urzeit her" hat nur als Umschreibung für „seit ferner, längst vergangener Zeit" zu gelten, nicht aber als Bezeichnung einer in sich abgeschlossenen allerersten Zeitperiode" [7]). Soms kan het volgens Jenni zowel „oeroud" als „eeuwig" betekenen, ook in Ps. 24 : 7, 9 [8]). Het gaat nu vooral om de oudste gedeelten van het O.T. „Das עולם Ausgangspunkt ist und nicht ein Zeitraum, innerhalb dessen etwas stattfindet, wird bestätigt durch die Beobachtung, dass sich das Wort nur mit Substantiven verbindet, die den Begriff der Dauer (bis zum Zeitpunkt des Betrachters) in sich tragen, nicht aber mit solchen, die ein momentanes Ereignis bezeichnen" [9]). „Eine spezielle eschatologische Färbung („Endzeit", „Zeit nach dem jüngsten Tag") ist nicht zu erkennen. Auch der Ausdruck „von nun an bis in Ewigkeit" bezeichnet wohl nicht den „jetzt hereinbrechenden neuen Aeon" (Kittel), da er an allen acht Stellen als liturgische Formel verwendet wird, selbst an Stellen wie Ps. 125 : 2, wo ein „von nun an" gar nicht so sinnvoll ist."

עד־עולם wil hij vertalen door „auf immer", „auf ewig", „immerdar", „bis in Ewigkeit", „wenn dabei unter „Ewigkeit" nichts anderes als die nicht begrenzte Zukunft verstanden wird" [10]). Over de uitdrukking ‚van eeuwigheid tot eeuwigheid" zegt hij: „Die Tendenz zur Steigerung des Ausdrucks lässt nicht auf eine gleichzeitige Vertiefung des Ewigkeitsbegriffes schliessen. Die rein zeitliche Bedeutung von עולם tritt hier sogar eher zurück hinter der qualitativen Funktion des Ausdrucks als Bekräftigung" [11]). עילמים is een „Extensivplural" [12]) en wijst dus niet op een veelvoud van aeonen. „Von der Zukunftsbedeutung her kann עילם ... durch Zurückverlegung des unbetonten Ausgangspunktes auch die nähere oder fernere Vergangenheit einschliessen und so die ganze Zeitdauer bezeichnen. In diesen Fällen bekommt עולם ... die Bedeutung „Ewigkeit (= gesamte Zeitdauer)", ohne den Zusammenhang mit der Grundbedeutung zu verlieren" [13]).

Als bij oosterse volken aan de Koning „eeuwig leven" wordt toegewenst, gaat het zowel om een lang en gelukkig leven op aarde als ook om zijn voortleven in het Jenseits of in zijn opvolgers, in het voortbestaan van zijn naam of zijn dynastie, of in dit alles tegelijk. Het individuele leven van de Koning staat hierbij niet op de voorgrond. De „zeitlose Königsideologie" van de volkeren rondom Israël wordt in Israël „assimiliert und eigenständig umbildet", volgens Jenni [14]), maar wij moeten dan wel alle nadruk leggen op die „Umbildung", want de troon van David is uniek.

---

6) id., 25.
7) id., 29.
8) id., 31.
9) id., 33.
10) id., 37 v.
11) id., 39.
12) id., 48.
13) id., 50.
14) id., 61 v. Zie over „de Koning leve in eeuwigheid": Chr. Barth, a.w., 24, en J. Schmidt, a.w., 130 v.

Later krijgt עילם steeds meer een nieuwe inhoud; het wordt een „Kennwort" voor Gods eschatologisch handelen, eerst in verband met het gericht, later ook met het oog op het eeuwige heil [15]). Daar gaan wij nu nog niet op in. De ontwikkeling van het woord עולם hangt samen met dateringskwesties, bronnensplitsing, e.d., zodat het niet mogelijk is dit hier te bespreken.

In Pred. 1 : 10 heeft עילמים de betekenis van αἰών gekregen (tijdruimte, tijd) onder Griekse invloed, volgens Jenni [16]). Dat is heel goed mogelijk.

Αἰών komt in het N.T. honderd maal voor. „De meest voor de hand liggende betekenis is duidelijk tijdperk" [17]). Bij Homerus betekent αἰών „mensenleven" [18]).

„Van χρόνου αἰώνιου spreekt Paulus Rom. 16 : 25 en Tit. 1 : 2. Dit gebruik van αἰώνιος herinnert aan dat van het neutraal gebezigde αἰών, het is niet meer dan een tijdsbepaling. En hetzelfde kan worden gezegd van Filem. : 15, al hebben we daar een grensgeval, omdat er toch een geestelijk element in het spel is" [19]).

Zonder dat wij behoeven aan te nemen, dat αἰών de betekenis van „wereld" krijgt doordat de tegenstelling tussen de periode vóór en de periode na de komst van de Messias nagenoeg samenvalt met de tegenstelling tussen „koninkrijk der wereld" en „koninkrijk des hemels", zoals Kuyper opmerkt [20]), kunnen wij wel constateren dat het woord αἰών een ongunstige betekenis kan hebben.

Door het feit van de zonde in deze wereld, wordt het (althans in de betekenis wereld, geest der wereld, tegenwoordige tijdruimte) besmet: de αἰών van het boze (Gal. 1 : 4) [21]). Op de betekenis van αἰώνιος bij ζωή gaan wij later nader in.

καιρός komt in het N.T. veel vaker voor dan χρόνος [22]). Er is geen principieel verschil tussen beide termen. Καιρός betekent meer: tijd*stip* [23]), χρόνος meer: tijd*perk* [24]). Καιρός ziet meer op de gunstige (of ongunstige) tijd, χρόνος op de loop van de tijd.

Men heeft vaak opgemerkt dat χρόνος op een lange en Καιρός op een korte tijd zou duiden. Bengel zegt bij Hand. 1 : 7: „Generatim observetur hoc loco longius quiddam esse χρόνον quam καιρόν", en hij vertaalt χρόνους ἤ καιροὺς met: „intervalla vel tempora" [25]). Later komen andere onderscheidingen naar voren.

Marsh meent dat χρόνος wijst op de chronologische en καιρός op de realis-

---

15) Jenni, a.w., 66, 70.
16) id., 76.
17) Grosheide, a.art., 21. cf. Wind, aw., 182 vv.
18) cf. Kuyper, Dict. Dogm., Locus de Deo, 1910, 288.
19) Grosheide, a.art., 23.
20) Kuyper, a.w., 291.
21) cf. Rietveld, a.w., 11.
22) Καιρός ± 80 maal χρόνος ± 50 maal. Cf. Grosheide, a.art., 24. Over Καιρός: Cullmann, a.w., 33—36.
23) Verslapt tot tijdsduur in Markus 10 : 30.
24) J. N. Sevenster, Chronos en Kairos in het N.T., bij Vox Theol. 1951, 8—11; A. D. R Polman, Chronos en Kairos, id., 26 v.
25) J. A. Bengel, Gnomon Novi Testamenti, 1891, 435.

tische tijd (waarbij het niet zozeer gaat om de tijd zelf, los van wat er in die tijd gebeurt) [26]. „The contrast between „chronological" en „realistic" is exhibited in the NT distinction between χρόνος (measured time, duration) and καιρός (time of opportunity and fulfilment)" [27]. Maar in Mark. 1 : 15 staat: πεπλήρωται ὁ καιρός en in Galaten 4 : 4: τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου; in Hand. 3 : 20 staat καιροὶ ἀναψύξεως en in Hand. 3 : 21: ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων; in 1 Petr. 1 : 5 staat ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ en in 1 Petr. 1 : 20: ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων. Als in Hand. 1 : 16 ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ door ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ werd vervangen, zou de betekenis dezelfde blijven.

Wat wij in het N.T. lezen over καιρός en χρόνος, wijst nooit in de richting van een opheffing van alle tijd. Het is veelzeggend dat Paulus daar niet over spreekt. Καιρός kan ook bij de Grieken al wijzen op een bijzonder tijdstip, dat een beslissing vraagt, maar in de Bijbel krijgt dit woord een nieuw perspectief. „In Joh. 7 : 6—8 steht das neue Verständnis der Kairos, das Jesu bringt, im wesenhaften Gegensatz sowohl zu dem griechischen wie dem jüdischen Begriff der „günstigen Zeit" [28]. Woorden als ἡμέρα, ὥρα, νῦν, die vaak voorkomen, wijzen op een zinvolle tijd„lijn" met bijzondere tijd„punten" [29].

Maar — een lexicologisch onderzoek brengt ons niet veel verder. Wij zullen vooral moeten letten op de structuur van de Bijbel als geheel en de verbanden, waarin de verschillende tijdscategorieën voorkomen [30]. De αἰών is geen abstract gegeven, maar heeft een bepaalde duur, taak, richting en doel in de *heilsgeschiedenis*. De Bijbel ziet de tijd steeds *concreet* in verband met Gods grote daden. Daarom is de tijd een objectieve werkelijkheid. De magnalia Dei zijn zó centraal, dat het in de Bijbel méér gaat om het historisch zijn dan om het chronologisch-opsommen van deze daden. Delling zegt dat de O.T. geschiedschrijving weinig interesse heeft voor de juiste historische datum: „Das durch die Vergangenheit Gegebene wird nicht zeitlich eingeordnet und aus der Geschichte verstanden, sondern nach subjektiven Maszstäben beurteilt und in deren Schema eingefügt" [31]. In elk geval is de Bijbel er niet op berekend om gebruikt te worden als leidraad voor chronologische onderzoekingen, en getallen hebben in de Bijbel vaak een andere dan kwantitatieve waarde. Wel is er een oeconomie van het heil, waarin de chronologische volgorde van betekenis is. Maar het gaat vooral om de *inhoud* van het heil, en daarom moeten wij, ook nu het over de tijd gaat, allereerst aandacht hebben voor de dáárdoor bepaalde structuur van de Bijbel. Wij laten ons onderzoek naar de betekenis van bepaalde woorden dus voorlopig rusten en letten nu op de grote lijnen van het bijbels getuigenis over de tijd.

---

[26]) Marsh, The Fulness of Time, 20.

[27]) id., in: A. Richardson, A Theological Word Book of the Bible, 1950, 258, s.v. „Time".

[28]) Delling, a.w., 75.

[29]) cf. Cullmann, a.w., 37 v.

[30]) cf. Runia, a.w., 208.

[31]) Delling, a.w., 57. Dat de bijbelse geschiedenis een wenteltrap-karakter heeft, zal straks aan de orde komen in verband met het „kerkelijk jaar". De Bijbel geeft vaak een kunstmatige (en niet chronologische) groepering van de stof; voorbeelden bij: N. H. Ridderbos, Beschouwingen over Genesis 1, 20.

De Bijbel laat ons allereerst de tijd zien als *werkelijk*. Wel wordt het leven vergeleken met een damp; er wordt gezegd dat wij onze jaren doorbrengen als een gedachte (Ps. 90 : 9); maar het werkelijkheidskarakter wordt hierdoor niet aangetast. De eigenaardige sensatie, waarbij de tijd een droomkarakter heeft, — een sensatie die het gehele oosters-meditatieve denken heeft doortrokken —, is „opium, niet voor het volk, maar voor de fijnere geesten" [32]). Zo zegt Simone Weil: „Eigenlijk gesproken bestaat de tijd niet (hoogstens het huidige, dit ogenblik als begrenzing), en toch zijn wij aan hèm onderworpen... *Wij zijn onderworpen aan wat niet bestaat*... Wij zijn wezenlijk vastgeklonken met onwezenlijke ketens. Onwerkelijk als hij is, bedekt de tijd alle dingen en onszelf met een sluier van onwerkelijkheid" [33]). Maar — de tijd is als een concrete werkelijkheid door God geschapen. „En God noemde het licht dag en de duisternis noemde Hij nacht" (Gen. 1 : 5). „Deze twee woorden... getuigen niet slechts van ordening, maar ook van ordinantie. Zij openbaren iets van het ontzaglijk geheim van den tijd, met zijn voortstuwende kracht, zijn insluitende macht, zijn wisselend aspect. De tijd is met de schepping verbonden, zóó innig, dat de wereld zonder tijd niet bestaan kan" [34]). Uit de wat omslachtige woordkeus van Mozes („aangaande de dagen onzer jaren", Ps. 90 : 10) en Jacob („het getal der levensjaren van mijn vaderen in de dagen hunner vreemdelingschap", Gen. 47 : 9) blijkt het besef dat de tijd geen ijle vorm is. Dat Genesis 1 over „dagen" spreekt (waaruit blijkt dat de Bijbel niet mythologisch denkt) wijst in elk geval — hoe men ook over die „dagen" denkt — o.m. op het feit dat God de tijd schiep.

Als wij zeggen: de mens als schepsel is tijdelijk, kan dit twee dingen betekenen. Wanneer Barth dit zegt, bedoelt hij, dat het mensenleven een begin en een einde heeft, dat wij een „befristete Zeit" hebben. Maar het begrip „tijdelijk" kan ook slaan op de bestaansvorm van het leven-in-de-tijd in zijn onomkeerbare voortgang. In die zin behoort het tijdelijk-zijn bij het schepselzijn. „In den beginne" is het begin van de tijd. ἀρχή in Joh. 1 : 1 is volgens Thurneysen Gods tijd, de eeuwigheid [35]). Maar in ἀρχή ligt het begrip eeuwigheid nog niet opgesloten; het is juist het begin van onze tijd. (Wel heeft ἦν hier een presens-karakter, „haast een tijdloos karakter" [36]), het drukt het eeuwig-zijn uit.) Het begin van het schepsel valt samen met het begin van de tijd. Als men stelt, dat de schepping als Gòds werk niet binnen de kaders, de maat en de duur van de tijd valt, is dat juist in *die zin*, dat God in Zijn scheppingswerk niet gebonden was aan een tijdsorde en tijdsduur, maar deze juist *schiep*, en dat het wordingsproces in de tijd geen voortzetting, maar uitwerking van de schepping is.

Het spreekt vanzelf, dat bepaalde scheppingsbeschouwingen en tijdsbeschouwingen elkaar wederzijds kunnen beïnvloeden. Breukelman zegt dat *de dagen* door God geformeerd zijn opdat er zal zijn *tijd-waarin* „Het" zal kunnen gaan

---

[32]) C. Rijnsdorp, Apocalyps en Kunst, in: Geref. Weekblad, 30 okt. 1959.
[33]) S. Weil, a.w., 137.
[34]) B. Wielenga, De Bijbel het licht voor de kunst, 1939, 126.
[35]) Geciteerd door Wind, a.w., 22.
[36]) id., 23.

„geschieden" en dat de aarde-onder-de-hemel moet vormen de *plaats-waar* „Het" kan gaan „geschieden", nl. de *ontmoetingen*[37]). Dit komt overeen met Barths visie op de schepping als „Ermöglichung der Bundesgeschichte". Hij moet Luc. 2 : 1 horizontaal en Luc. 2 : 6 verticaal verstaan, terwijl Lucas beide keren „en het geschiedde" zegt. Op dat laatste komen wij later nog terug.

Het bijbels geloof in de schepping sluit de kringloop-gedachte uit. Von Balthasar verwerpt de algemeen gangbare voorstelling, dat de Antieken alleen de cyclische opvatting kenden, en dat de Bijbel rechtlijnig over begin, midden en einde spreekt; z.i. is de rechtlijnige visie afkomstig van de natuurwetenschappen en leert de Bijbel de kringloop van God naar de mens met als keerpunt de geboorte van Christus, waar God zelf de wereldlijke natuur aanneemt, en dan van de veranderde mens naar God terug. Hij ziet de heilsgeschiedenis als een verticale cirkel, die de horizontale van de geschiedenis der mensheid in de „volheid des tijds" snijdt[38]). Maar dit cyclische tijdsbegrip kan hij alleen verdedigen, omdat hij de tijd laat uitmonden in de eeuwigheid. Als hij zegt dat het religieuze tijdsbegrip nooit anders dan cyclisch gedacht kan worden, heeft hij gelijk, voorzover hij het tijdsbegrip bedoelt van de velen, die de continuïteit van de tijd loochenen. Velen verwerpen zowel die continuïteit als ook de cyclische opvatting, maar Von Balthasar toont aan, dat wie over *uitmonding* in de eeuwigheid spreekt óók over een *cirkel* moet spreken. Alleen wie ziet hoe de tijd eeuwig voortduurt, kan de kringloopgedachte consekwent verwerpen. „Unter dem Einfluss der historische orientierten israelitischen Religion ist der Kreislauf der altorientalischen Weltbetrachtung verschwunden. Der Kreis ist von der geraden Linie der Geschichte ersetzt worden"[39]). Barnard laat zien hoe de Bijbel telkens weer de kringlooptheorie verwerpt. Jozef wijst de vrouw van Potifar af: de eeuwigheid die uit de dood komt en zich in het leven uitstrekt, „de gulzige lege eeuwigheid, waarvan de verzwelgende schoot het symbool is". Hij staat immers model voor Hem Die verzocht werd door de oude slang die de oer-kringloop, het in zichzelf rustende zijn ter beschikking stelt, maar Die wist: „Het gaat niet om de stagnatie in het nu, hoe ook getiteld, christelijk eventueel! Het gaat om het straks en de weg erheen is de weg onderdoor"[40]). „Ze zongen bij de toren staande, de dorpelingen van Oostloorn: Uren, dagen, maanden, jaren. Dat is een lied uit Egypte, een hymne van de kringloop. De Heer zal opstaan tot de strijd, die psalm der pinksterdoleantie, is een streep door de cirkel, als een bord „niet-parkeren"[41]). „Het was op nieuwjaarsdag wanneer de heidenen rondom de cirkelgang van deze werkelijkheid begroetten, dat Israël de liturgie van Genesis I reciteerde"[42]). Israël weende aan de rivieren van Babylon: „Het is dan ook niet de stroom die stijgt uit de bronnen der schepping; het is het oerwater, de bloedsomloop van de natuur, steeds wisselend en altijd eender, in niet aflatende cadans van

[37]) F. H. Breukelman, En het geschiedde, 11, 13, 42.
[38]) Von Bathasar, Vom Sinn der Geschichte in der Bibel, in: Der Sinn der Geschichte, Sieben Essays, 1961.
[39]) A. Bentzen, Messias, Moses redivivus, Menschensohn, 1948, 36.
[40]) Barnard, Lieve gemeente, 307.
[41]) id., 163.
[42]) id., 172.

de getijden... Het heidendom maakt daar een cultus van, de dochter van Farao ging ritueel baden in de Nijl, maar Mozes werd er uit opgeheven..." [43]). „Het is niet wáár, dat het kerstfeest de „oude wijsheid bevestigt" van de zon die toch terugkeert; dit feest is er de *tegenspraak* van" [44]). Het is van belang dat iemand juist in een *„kerkelijk jaar"*-boek de kringloop afwijst.

Het gelóóf in de schepping („dus iets anders dan het placied etiketteren van het bestaande bestel: made by God, — zij het met de randglosse: and corrupted by man") [45]) hangt samen met het besef van crisis en geschiedenis, tegenover het heidens hoogtij-vieren van het tijdloze in de cirkelgang. De mens wordt als mens alleen au sérieux genomen, waar hij geplaatst wordt in de geschiedenis en in de crisis. Nergens spreekt de Bijbel over de tijd als wezensstructuur van de *gevallen* wereld. Adam staat in het paradijs midden in de tijd: met een begin, eerst zonder en dan met Eva, in de wisseling van dag en nacht, van gisteren en vandaag. Er kan dus geen sprake van zijn, dat de tijd op één lijn zou staan met rusteloosheid, vergankelijkheid en andere gebreken, die pas door de zonde in het mensenleven zijn binnengedrongen. Het eerste gedicht („dit is *nu eindelijk* been van mijn gebeente...", Gen. 2 : 23) lijkt bijna een lofzang op de tijd, en is althans geen lied van verlangen naar „tota simul".

De tijd is *goed* geschapen, maar — is de tijd na de val goed gebleven? Er bestaat een merkwaardige theorie, die beweert dat juist de val de voortgang van de tijd noodzakelijk maakt. „Hätte der Riss, der in die Schöpfung hineinkam durch den Sündenfall, keinen Raum gehabt, sich auszubreiten, so wäre die Schöpfung auseinandergebrochen, — aber hinter den ersten Menschen standen andere und immer mehr Paare, sich ausbreikend bis in unsere Tage: die Geschlechter der Menschen, der grosse Raum der Geschlechter hielt sich dem Riss hin, dass er in ihm sich ausdehne und dass die übrige Schöpfung nicht auseinandergesprengt werde. Unendlich ist der Umfang jenes Risses, unendlich ist darum der Umfang der Geschlechter" [46]). Deze speculatie is niet bijbels. Dat de vrouw „moeder der levenden" wordt, is een teken van Gods genade, en de omvang van de scheur wordt als oneindig openbaar aan het kruis. Het kruis openbaart de schuld van de *mens* en *niet* van de tijd.

Er is bij de zondeval een verkeerde gerichtheid van het hart van de mens, maar hij blijft mens en wordt geen dier. De structuur van de schepping — en dus ook van de tijd — blijft gehandhaafd. Wel wil de zonde de mens steeds weer losrukken uit de verbanden van verleden, heden en toekomst; wel werkt de vervreemding van God zó door, dat de mens zich ook vervreemd kan voelen van de structuur van de schepping; maar de tijd met al zijn eigenschappen (een begin, successie van momenten, enz.) blijft bestaan in de vorm waarin hij geschapen werd. Zon, maan en sterren veranderen niet van plaats door de zonde; dag en nacht blijven elkaar afwisselen; de schepping gaat niet te niet, maar een herschepping wordt beloofd. Ook de zonde maakt van de wereld-

---

[43]) id., 230.
[44]) id., 357.
[45]) id., Tussen twee stoelen, 135.
[46]) M. Picard, a.w., 149.

geschiedenis niet een kringloop. Na de val gaat God verder met de mens door hem *in de lijn* der geslachten, in de loop van de tijd, een Verlosser te beloven die *éénmaal* komen zal. Het Noachitisch continuum betreft ook de tijd: de regelmaat der seizoenen wordt niet door de zonde verstoord.

Israël wordt steeds weer herinnerd aan de uittocht. Dat is één historisch feit, dat niet steeds weer terugkeert zoals de seizoenen. Het moet telkens *herdacht* worden, maar deze herdenking is niet één of andere rite die nodig wordt, omdat de stroom van de tijd de lijnen weer zou hebben uitgewist. Als in roomse landen opnieuw „Luther" wordt verbrand, kan daarin wèl de gedachte meespelen, dat de voortgang van de tijd een herhaling van historische gebeurtenissen noodzakelijk maakt. In roomse landen, die gewend zijn aan de gedachte dat het offer van Christus steeds weer herhaald moet worden, zal een dergelijke folklore eerder wortel schieten dan onder protestanten. Nu is het waar, dat het geen herdenking zonder meer is, als de Joden jaarlijks de exodus vieren. Protestanten kunnen zo bang zijn voor de Mis, dat zij zelfs als Jezus zonder theologische krampachtigheid rustig naar de uiterlijke tekenen wijst Hem nog even interrumperen door waarschuwend naar boven te wijzen: laat ons onze harten opwaarts in de hemel verheffen, het mag vooral geen herhaling worden van wat destijds gebeurde. Maar de Misjna zegt in het tractaat over Pascha, dat iedere Israëliet tijdens de viering het gevoel moet hebben alsof hij zelf verdrukt werd en uitgeleid is [47]). In de harten moet het gehele drama zich weer afspelen. Alleen wie vóór de Schelfzee gestaan heeft, kan met Mirjam meejuichen aan de overkant. Men kan zò heilshistorisch denken, dat men het gelijktijdigheidsgevoel van de boeteling vergeet: „Voor mij moet Hij daar staan". Het betekent nog geen miskenning van de tijd, als wij zo nu en dan de klok terugzetten om daarna met een nieuwe verwondering te kunnen ontdekken hoe laat het is. De vele waarschuwingen tegen het „gaan naar Bethlehem" op het Kerstfeest kunnen een overbodige krampachtigheid veroorzaken. Wij mogen Bethlehem niet buiten de tijd plaatsen — in ons „boventijdelijk" hart bijvoorbeeld; maar wij mogen wel in de tegenwoordige tijd zingen: „Davids Zoon *wordt* geboren in Bethlehems stal", al is Hij geen kind meer.

De feesten van Israël hebben een andere achtergrond dan de heidense feesten. Zij berusten niet op de cirkelgang van dood en leven, maar op de overwinning van het leven. De viering van de sabbat en van het sabbat- en jubeljaar betekent, dat er niet een grenzeloos voortstromen van de tijd is, maar de herdenking van een verleden tijd en de verwachting van een komende tijd, die nu al de tijd doorstraalt. Dat wil niet zeggen, dat de lopende tijd zijn doel zou hebben in een àndere tijd. Dan zou het heidens schema van een profane en een heilige tijd weer opgeld doen. Maar de Bijbel maakt een ander onderscheid:

---

[47]) Misjna, Pesachiem, X, 5, Cf. Th. J. M. Naastepad, Het scharlaken snoer, 1961, 42 v.: „Wij geloven allang niet meer in de mythologieën der ouden, die bij elk der seizoenen zo hun eigen gedachten hadden. Wij óverzien de kringloop, maar wij vervallen daarmee in een nieuwe mythe: wij leven alsof er helemaal geen dood meer is, alsof het leven gewoon doorgaat... (Maar) dood is dood... misschien moeten wij dat wel leren van jaar op jaar! Niet dus, omdat er elk jaar een kringloop zou zijn van dood naar leven, die is er niet, maar om in de kringloop van verval en bloei de waarneming te scherpen op de grote vragen van dood en leven."

eerst zijn er „de tijden der onwetendheid" (Hand. 17 : 30), dan komt „de volheid des tijds" (Gal. 4 : 4) en dan „het einde der eeuwen" (1 Cor. 10 : 11). Met een verandering van de tijd *zelf* heeft dit niets te maken. De tijd blijft tijd, al heeft alles zijn bestemde tijd, — juist daarom. God bepaalt de tijd voor Zijn verlossend handelen; in Ps. 102 : 13—14 wordt eerst over Zijn eeuwigheid en vandaaruit over de „bepaalde tijd" gesproken: „Maar Gij, o Here, troont voor eeuwig, uw naam blijft van geslacht tot geslacht. Gij zult opstaan, U over Sion erbarmen, want het is tijd haar genadig te zijn, want de bepaalde tijd is gekomen..." Daarom kan de gelovige belijden: „Mijn tijden zijn in uw hand" (Ps. 31 : 16). De tijd van de oude bedeling is de tijd der verwachting. Wij kunnen ook met Korff spreken over de tijd van het voorbereidend komen van God, maar wij moeten niet de indruk wekken alsof het hier zou gaan om een steeds stijgende lijn, ononderbroken op weg naar de climax van de „volheid des tijds". Soms lijkt het, alsof die volheid er *bijna* is, en dan gaat het weer bergafwaarts. Koning David lijkt wel de Goede Vrijdag van Israël: er vloeit veel bloed, maar het gaat door lijden tot heerlijkheid; Salomo lijkt Israëls Paasmorgen, en als de Koningin van Scheba in Jeruzalem komt, lijkt het al wel Pinksteren. Het Koninkrijk is nabij! Maar alles stort weer ineen, als Salomo voor vrouwen en afgoden op de knieën valt; het is alsof God de klok terugzet tot bij de boom der kennis. Waarom? Omdat Hij er niet is om een vergrotende trap van ònze stellende trap te maken, om Salomo's wijsheid op te poetsen en Salomo's gerechtigheid bij te schaven; — God rechtvaardigt ... goddelozen. Het paleis van Salomo moet verdwijnen: Christus moet hoeksteen worden en het nieuwe Jeruzalem moet neerdalen ... uit de hemel! En God wil *onderaan* beginnen, — in een kribbe.

Met de komst van Christus begint het laatste bedrijf. Over de *duur* van dit bedrijf wil Hij ons geen uitsluitsel geven (Hand. 1 : 7), o.m. omdat Hij van ons geen fin-de-siècle-mensen wil maken, die alleen maar willen „kijken" hoe het afloopt. Wij denken nu aan een beeld van Schilder: „Het is er mee, als met het lezen van een roman: wie nerveus zich laat „boeien" door het boek, die „kijkt" bij 't begin al even, hoe „het afloopt" aan het eind. Hij „ziet" niet, maar hij „kijkt". Wie echter een roman „proeft", die denkt zich zijn *probleem* in, en speurt de verwikkeling der handeling na. Hij moet voortdurend naar het midden van het boek toe, — òf hij moet daarheen terug. *Maar het „midden" is niet op de middenste pagina getekend.* Het is daar, waar het *knooppunt der verwikkelingen* ligt." Alleen als wij zó de tijd verstaan door hem te beproeven, kunnen wij z.i. zinvol spreken over het „midden der geschiedenis". Wij leven niet „tussen de tijden", maar wij zien wel de tijd van het „midden" als de tijd, waarin alle draden samenkomen [48]).

Nu lijkt het ons beter de *term* „het *midden* der geschiedenis" niet te gebruiken. De Bijbel spreekt immers niet over het midden, maar over de *eindtijd*. Met de komst van Christus beginnen de *laatste* dagen. Maar de bedoeling van Schilder onderschrijven wij geheel.

Christus' prediking gaat uit van de zekerheid dat de tijd vervuld is. Wat

---

[48]) Schilder, Schriftoverdenkingen, III, 246 v.

houdt dit in? Korff zegt erover: „de tijd is niet altijd vol geweest, er is een zeker verloop, een geschiedenis, die haar hoogtepunten heeft" [49]). Er is geen sprake van een nieuwe tijdstructuur. Over de uitdrukking πλήρωμα τοῦ χρόνου (Gal. 4 : 4) zegt Grosheide: „Paulus wil er de aandacht op vestigen, dat Christus kwam, toen het naar Gods bestel daarvoor de tijd was" [50]). Wij mogen dit *niet omkeren,* alsof de komst van Christus de tijd gevuld zou hebben. Christus komt hier niet iets doen met de tijd, maar: als de tijd na een bepaalde ontwikkeling op een bepaald punt is gekomen, dàn komt Christus. Dat door de vooropstelling van ὅτε δὲ ἦλθεν de nadruk gelegd wordt op het tijdsmoment, hangt samen met het verband met het vorige vers. δὲ is duidelijk een tegenstelling: er komt in een bepáálde tijd een eind aan de onmondigheid. Greijdanus zegt dat na deze volheid des tijds alles naar de tijd van de parousie heen werkt, „en dan is het met den tijd gedaan" [51]). Maar evenzeer als na τὸ (!) πλήρωμα (*de* volheid, *het* keerpunt) de tijd voortging, kan de tijd doorgaan na de parousie.

Ook in Ef. 1 : 10 is sprake van het bestel van God, Die de tijden in Zijn hand houdt. Michel zegt terecht: „In Eph. 1 : 10 ist von dem Heilsplan Gottes die Rede, den er sich vorgenommen hat zur Ausführung in der Fülle der Zeiten" [52]).

In Mark. 1 : 15 gaat het er ook weer om „dat er een bepaalde tijd voorbij is en dat er dan iets gebeurt" [53]). Dat de tijd vervuld is, heeft niets te maken met de wijsgerige speculatie over de tijd „an sich und als solche", die eigenlijk leeg zou zijn en die vervuld zou worden, doordat in de tijd van Jezus de „eeuwige tijd" komt.

Op allerlei wijze spreekt de Bijbel over het bijzondere van de tijd van Christus: „Nu laat Gij, Here, uw dienstknecht gaan in vrede, naar uw woord, want mijn ogen hebben uw heil gezien..." (Luc. 2 : 29—30), „en Hij begon tot hen te zeggen: Heden is dit schriftwoord voor uw oren vervuld" (Luc. 4 : 21), „naar de openbaring van het geheimenis, eeuwenlang verzwegen, maar thans geopenbaard..." (Rom. 16 : 25), „nadat God eertijds vele malen en op vele wijzen tot de vaderen gesproken had in de profeten, heeft Hij nu in het laatst der dagen tot ons gesproken in den Zoon..." (Hebr. 1 : 1). Ook in Joh. 4 : 21—26 gaat het om de tegenstelling tussen vroeger en nu [54]). Dat betekent niet dat alleen deze Messiaanse heilstijd *Zijn* tijd is. Hij is de Koning der eeuwen (1 Tim. 1 : 17), maar *in* de voortgang der tijden is *deze* tijd van unieke en beslissende betekenis [55]). Dáárom zijn wij groter dan Johannes de Doper. Jezus zet een grenspaal in de grond: „tot Johannes toe" (Matth. 11 : 13). Er wordt overigens aan deze grens op grote schaal gesmokkeld. Het „nog niet" van het Oude Testament is ons vaak meer welkom dan het „heden" van Jezus. Wij willen vaak liever vanaf de Nebo Kanaän *zien* dan door de Jordaan er *binnengaan.* Wij menen God te eren door bescheiden weg te kruipen *achter*

---

[49]) Korff, Onsterfelijkheid, 29.
[50]) Grosheide, De volheid des tijds volgens de H. Schrift, 9.
[51]) Greijdanus, De brief van den apostel Paulus aan de gemeenten in Galatië, 259.
[52]) O. Michel, in Kittels Th. Wörterbuch, V, 155, s.v. οἰκονομία.
[53]) Grosheide, a.w., 6.
[54]) cf. Kuitert, a.w., 200—204.
[55]) cf. Berkouwer, a.w., 127.

Johannes de Doper. Vele secten blijven vroom steken in het Oude Testament. Velen nemen het de dogmatiek kwalijk als zij boven de preken van Johannes uitstijgt. Velen zweren bij de doop met water, die naar iets héén wijst dat op komst is, en schrikken terug voor de doop met de Geest, die naar iets terùg wijst dat volbracht is. Als Jezus zegt: „Morgen zullen de blinden zien", wil het volk wel applaudisseren; deze toekomstverwachting kan gezellig in-haken bij de hunne. Maar als Hij zegt: „Vandaag worden de blinden ziende", dan werpt men Hem eensgezind de stad uit. Hij doet wat niet één profeet had durven doen. Hij zegt: „heden". Om af te komen van de crisis die dit éne woord meebrengt, noemen wij het een woord van oppervlakkigen, zo in de geest van: „... de vlakke vree der onberoerden, wier droom niet verder dan het heden gaat" (Bloem). De verloren zoon begon niet met zijn verlorenheid. Als het gordijn opgaat, zien wij hem in het eerste bedrijf rustig thuis, bij Vader. Meer dan Johannes de Doper is hier! Maar — hij kan niet ademen in de berglucht van „heden". Hij wil niet „vervuld" zijn. Hij slaat op de vlucht voor de volheid des tijds. Hij gaat „toekomst" zoeken in het verleden. Hij wil niet leven in het láátst der dagen. Hij wordt verloren zoon, omdat hij tegen gezangen is. Gezangen wéten al, hèbben al: „Zijn goedheid klom ten top"; psalmen kennen nog het avontuur van de zwerftocht door de woestijn. „Wij zijn discipelen van Mozes", klinkt het plotseling midden in het verhaal over de genezing van een blinde: wij zijn het Oude Testament en dat willen wij blijven! Als Christus Zijn „heden!" niet met *geweld* had doorgezet, zaten wij nu nog met Maleachi voor ons, die het perfectum al aandurfde, nu ja: het perfectum *propheticum*. Wij hebben onze voet gezet tussen de deur van de oude bedeling. Het gescheurde voorhangsel is onmiddellijk ná de sabbat weer dichtgenaaid, toen Christus opstond. Maar de genezen blinde zei: „één ding weet ik dat ik blind *was* en *nu* zie!" (Joh. 9 : 25). Hij liet het verleden achter zich liggen en sprak Christus het verboden „heden" na met een accent alsof ook hij dit wakkere woord wilde blijven voortdragen tot midden in de hoon van de overwinnende discipelen van Mozes om het kruis: „Héden zult gij met Mij in het paradijs zijn!" (Luk. 23 : 43). De genezen blinde zong een *nieuw* lied. De mensen ergerden zich: het was een evangelisch gezang, het stond nergens in de Bijbel. Hij liet het liedje van *verlangen* wegsterven in het lied van *Mozes en* van het *Lam*. Een lied mag niet langer alleen van Mozes zijn. Wij mogen niet omzien; denk aan de vrouw van Lot! Niek Verhaagen heeft wellicht meer omvaamd dan hij vermoedde, toen hij in een gedicht Johannes de Doper vóór de komst van Christus met een boomblad op de vlakke hand vertrouwelijk naar zachte lijnen liet kijken en inslapen door dromen overmand; maar: „hij zag de struiken uit elkander gaan, en Jezus met een glimlach naderkomen. Hij hoorde zeggen: Eindig uwe dromen!" [56]) Met het revolutionaire gebaar waarmee Jezus de struiken uit elkaar slaat, begint de nieuwe tijd. De Messias komt door het struikgewas; de dromen van Johannes hebben een einde. Het „heden" van Christus veroordeelt onze dromerijen, die zich verraden in de liefdeslyriek, waarin een goed luisteraar in de gebeden tot de geliefde een angstige onder-

---

[56]) Niek Verhaagen, Johannes de Doper, in: Stukwerk, 1946.

toon kan horen, die de verhoring wil tegenhouden. Een gelovige kan meer van zijn geloof houden dan van God, meer van zijn eigen „kom spoedig" dan van Christus' „ja, Ik kom spoedig". Het valt voor een dominee niet mee om „Amen" het rijkste woord van zijn preek te vinden. Maar wij mogen *ons* verzet tegen Christus' „heden" niet omschrijven als het verzet van de „tijd" tegen de „eeuwigheid" of van de „verloren tijd" tegen „de nieuwe tijd" of van χρόνος tegen καιρός. Wij hadden immers de *tijd* moeten gebruiken voor de *verwachting* van dit „heden". Het is *onze* schuld, dat wij de *tijd* dat God naar ons omzag niet hebben opgemerkt (Luk. 19 : 44).

Wij mogen de oude en de nieuwe tijd niet als vijanden tegenover elkaar plaatsen. Het Woord is één en ondeelbaar, in de voorzegging en in de vervulling. Het is opvallend, dat niet alleen Johannes de Doper retireert voor Jezus, als vriend van de bruidegom (Joh. 3 : 28—30), maar dat ook Jezus retireert voor Johannes: als Hij hetzelfde feit verneemt dat Johannes tot zijn terugtreden bracht (dat de farizeeërs ter ore gekomen is dat Jezus meer discipelen maakte dan Johannes, vergelijk Joh. 3 : 26 en 4 : 1), *dan gaat Hij terug naar Galilea* (Joh. 4 : 3). Johannes en Jezus willen niet tegen elkaar uitgespeeld worden. Daarom mogen wij de nieuwe en de oude tijd ook niet tegen elkaar uitspelen. Jezus aanvaardt de mensheid *en de historie met al de consekwenties daarvan.* Vanwege het éne komen Gods in de geschiedenis zijn oud en nieuw, verleden en toekomst, belofte en vervulling met elkaar verbonden.

In Lucas 2 begint niet plotseling een totaal nieuwe tijdvorm. Het steeds herhaalde „en" in Lucas 2 wijst erop dat de Kerstgeschiedenis niet van Abraham en David en de profeten losgemaakt mag worden, maar aan alle kanten open staat naar de geschiedenis: Davids Zoon, *lang verwacht.* Alleen al dit „en" geeft Nijhoff het recht om in een kerst-spel *Eva* sprekend in te voeren. Jezus is ontvangen van de Heilige Geest: dat is de verticale lijn. Maar Hij is ook geboren uit de maagd Maria: dat is de horizontale lijn, hier wordt het gehele O.T. actueel. De aankomst van de engelen is voor de herders onzichtbaar, de terugkeer van de engelen naar de hemel is zichtbaar: juist om te onderstrepen, dat hier niet plotseling een lamp aan en uit is gegaan, maar dat de geschiedenis dóórgaat. De engelen trekken zich terug, want nu is het woord aan de mènsen. Zo is de hemelvaart van Jezus ook niet een plotseling verdwijnen als van een geestverschijning, maar een zichtbaar vertrek naar een andere plaats binnen de kosmos, waarbij Zijn geschiedenis dóórgaat, ook in de geschiedenis van Zijn apostelen: „*en* zij keerden terug naar Jeruzalem met grote blijdschap, *en* zij waren voortdurend in de tempel . . ." (Luc. 24 : 52—53).

Het is opvallend dat Lucas in het kerstverhaal driemaal het hebraisme „en het geschiedde" gebruikt (2 : 1, 6, 15). In het O.T. komt deze taalvorm ± 470 maal voor, alleen al in Genesis minstens 50 maal, bij Lucas ± 40 maal. Breukelman wijst erop dat „geschiedenis", zoals profeten en apostelen die vertellen, altijd geschiedenis is van concrete דְּבָרִים en dat daarom ook in 2 : 15 sprake is van Gods *zaak* (woord en daad!) die geschiedt [57]. Maar nu is het merkwaardig dat Lucas de uitdrukking „en het geschiedde" niet voor deze zaak *reserveert.*

[57]) Breukelman, a.w., 9—14.

Hij spreekt eerst over het geschieden van de wereldgeschiedenis. Dit wordt door Breukelman niet gehonoreerd. Hij zegt „dat het „urgeschichtliche Ereignis", dat Lucas in deze „Geburtslegende" gaat vertellen — de „dabhar" die vanuit den hoge, vanuit de hemel op de aarde „geschiedde" — plaats vindt in het milieu der „Historie" [58]). Maar juist dit verschil tussen geschiedenis en historie vinden wij in de terminologie van Lucas *niet* terug. Het is opvallend dat Lucas ook het woord „dagen" zowel bij de „historie" als bij de „Urgeschichte" gebruikt (2 : 1, 6). Het is het woord dat in verband met de *tijd* in de Bijbel *het meest* wordt gebruikt. Het duidt de tijd aan van de levensgeschiedenis van de mens. Nu zegt Breukelman wel: „De tijd voor de geschiedenis van Gods „dabhar" is tegelijk de tijd van de levensgeschiedenis der mensenkinderen" [59]), maar hij handhaaft het verschil tussen deze geschiedenis van God en die van ons. Daarentegen onderstreept Lucas alleen maar dit „tegelijk" door het woord „dagen" van 2 : 1 in 2 : 6 te herhalen, blijkbaar opzettelijk, want in 1 : 57 gebruikt hij ten aanzien van Elisabeth het woord χρόνος. Breukelman zegt dat in vs. 6—14 tot uitdrukking wordt gebracht wat *„vanuit de hemel"* („senkrecht von oben") op de aarde geschiedde [60]). Maar hij verwaarloost de *horizontale* lijn in Lucas' verhaal. Deze lijn wordt o.m. zichtbaar in het steeds weer herhaalde „en". Wij mogen volgens Breukelman bij het voorlezen op dit woordje niet te veel nadruk leggen. Hij legt uiteraard zelf liever alle nadruk op het plotselinge „zie!" — een „Aufmerksamkeiterreger", een woordje dat z.i. duidelijk illustreert hoe Gods „dabhar" de horizontale werkelijkheid der wereldgeschiedenis verticaal doorklieft [61]). Hij legt ook nadruk op de uitdrukking: „toen de engelen van hen waren weggegaan *in de hemel*" (2 : 15); wat *vanuit de hemel* geschiedde, is nu ten einde! [62]) Hij zegt dat de herders God verheerlijkten om wat in de twee gedeelten vs. 6—14 en vs. 15—20 is verteld en *niet* om de algemene „geschiedenis" uit vs. 1—5 [63]). Alsof dit zou kunnen betekenen, dat de herders eigenlijk de „horizontale lijn" miskenden. Maar: zij *keerden terug,* naar de afwisseling van dag- en nacht-werk.

In de voortgang van de tijd was die éne nacht voor hen van beslissende betekenis. Zo blijft de tijd van Christus' werk op aarde ook voor ons van uniek belang. Wij zijn *met Christus* gestorven en opgestaan. Dat wijst *niet* op een mystieke boventijdelijkheid. „Selon l'apôtre, nous sommes morts et ressuscités au temps de Ponce Pilate" [64]). Een dergelijk „tijdsbegrip" is nergens anders te vinden dan bij het christelijk geloof: wij zijn ten tijde van Pilatus gestorven. Dat maakt het in de tijd verlopend proces van onze heiliging niet overbodig, maar dat brengt wel een bijzondere diepte in het νῦν van het N.T.

Alle N.T. schrijvers hebben daar oog voor. Het is onjuist, als Delling beweert dat Lukas, naïef, de diepte van het nieuwe niet ziet [65]). Wij kunnen

[58]) id., 21.
[59]) id., 23.
[60]) id., 33.
[61]) id., 34.
[62]) id., 37.
[63]) id., 41.
[64]) P. Bonnard, Mourir et vivre avec J. Christ selon saint Paul, in: Revue d'histoire et de philos. religieuses, 1956, III.
[65]) Delling, a.w., 81.

met name denken aan 1 Petrus. Selwyn schrijft over 1 Petrus: „there is no book in the N.T. where the eschatology is more closely integrated with the teaching of the document as a whole" [66]). En Delling zegt: „es ist ... besonders reizvoll zu sehen, wie stark gerade der erste Petrusbrief das Neue an dem christlichen Zeitverständnis empfindet ..." [67]). Bolkestein wijst erop hoe de woorden νῦν, ἄρτι, ἅπαξ, χρόνος, καιρός, τέλος, ἔσχατος e.a. in deze korte brief telkens op geprononceerde wijze voorkomen [68]). Bijv. in 1 Petrus 2 : 10 wijst νῦν met zwaar accent op de nieuwe tijd. Bolkestein zegt dat hieruit blijkt, hoe Christus' tijd primair is en „des mensen tijd" secundair [69]), maar hij heeft dit bij Barth gelezen en niet bij Petrus. Wel legt hij er terecht de nadruk op dat volgens Petrus de komst van Christus niet plaats vond in „het midden", maar in de *eindtijd,* zodat de kerk tot de laatste dingen behoort en het apostolaat mogelijk en noodzakelijk wordt in verband met het laatste der tijden en ook de ethiek door dit tijdsbegrip wordt beheerst [70]).

Velen leven zó alsof zij eigenlijk even goed in de tijd van Abraham hadden kunnen leven. „Het maakt voor hen weinig verschil, welke datum het is in de heilsgeschiedenis. Zo zijn er christenen, die wel het grote levensdoel in het oog houden dat voor alle tijden geldt: de eer van God. Maar zij houden geen rekening met het speciale karakter van de tijd, die wij nú beleven. Ze hebben eigenlijk een tijdloos geloof — en ze denken, dat juist dit tijdloze een kenmerk is van het geloof. Ze hebben God niet bijgehouden in zijn haasten naar het einde. Maar — als wij ons bewust zijn, dat wij tussen Hemelvaart en Wederkomst leven, en dat dit een stèmpel zet op al ons dagelijks doen en laten, — dan blijven wij natuurlijk het groote doel — de eer van God — in 't oog houden, maar dan wordt dit voor ons toegespitst in het speciale levensdoel van déze periode uit de wereldgeschiedenis. Dan ontdekken wij, dat de grote beslissing al is gevallen, dat het wereldeinde al is ingeluid, toen Jezus riep: „Het is volbracht". Op het Paasfeest luiden de klokken voor de begrafenis van de oude aarde. De oude aarde blijft alleen nog even voortbestaan — terwille van de millioenen heidenen, die nog niet weten dat de Paasklokken al geluid hebben. Ons dagelijks leven ligt dus onder dit geduld van God met de heidenen. En de zin van mijn leven is, dat ik *moet delen in dat geduld van God* ... Heel mijn leven krijgt perspectief, als ik het zie in het licht van de Zending. Elke krant is nu een Zendingsblad. We kunnen niet al onze raadsels verklaren, maar toch kunnen we zeggen: *alles klopt, alles sluit — als een bus, als een Zendingsbusje*" [71]).

Het stempelt onze tijd, dat Jezus Christus in de tijd gekomen is. Voordat wij verder nagaan, wat dit voor ons betekent, is het nodig eerst enige opmerkingen te maken over Jezus' zijn in de tijd. Als werkelijk mèns is Hij (vanaf

---

[66]) E. G. Selwyn, Eschat. in 1 Peter, in: W. D. Davies and D. Daube, The Background of the N.T. and its Eschat., 1956, 394.
[67]) Delling, a.w., 139.
[68]) M. H. Bolkestein, Het tijdbegrip in de eerste brief van Petrus, in: Woord en Wereld, 141.
[69]) id., 145.
[70]) id., 146—149.
[71]) mijn: Interview met de tijdgeest, 1956, 20, cf. 15—22.

Zijn menswording tot in eeuwigheid) werkelijk in de tijd. Men houdt daar niet altijd voldoende rekening mee. Men doet vaak, alsof Hij als jongen van 12 jaar geen 12 jaar was. Hij wordt dan getekend als een wonderkind, dat door boven Zijn (leef)tijd uitstijgende antwoorden de schriftgeleerden tot verbazing brengt. Maar Hij treedt in de tempel niet op als leraar; Hij luistert en stelt zelf *vrágen* (Luk. 2 : 46). Ook als Hij spreekt vanuit de vanzelfsprekendheid: „Wist gij niet, dat Ik bezig moet zijn met de dingen mijns Vaders?" (Luk. 2 : 49) — de vraag aan het begin van het N.T., die aan het begin van het O.T. had moeten klinken, — de vraag die Eva had moeten stellen aan de duivel! —, dan moet Hij toch nog gehoorzaamheid *leren* uit wat Hij *lijdt,* als Hij in het O.T. zichzelf begint te ontdekken en op het altaar het offer ziet branden en in de ogen van de schriftgeleerden geen vriendelijke verbazing, maar een begin van ontzetting vindt. Hij *leert* gehoorzaamheid, als Hij van het O.T. via het begin van „kruist Hem" in de ogen van de leraren naar het altaar kijkt. Hij staat daar niet als mysticus; een mysticus stelt geen vragen. Hij staat daar als een jongen, voor wie de Schriften opengaan in een successie van schókkende momenten. Het is voor ons niet mogelijk om na te gaan, *hoe* Hij gehoorzaamheid geleerd heeft. Wij kunnen niet speculeren zoals wij A. Th. van Leeuwen zagen doen: dat Hij de parousie verwachtte lòs van Zijn dood. Maar deze theorie is een begrijpelijke reactie tegen de vele beschouwingen die Jezus niet *in de tijd* laten leven. Het is waar, dat Hij de tijd anders heeft beleefd dan wij, omdat ons tijds*gevoel* door de zonde is aangetast. „Hij leefde en ademde in de toekomst, in de rechtschapenheid, in wat wij nog verwachten", maar daar moet onmiddellijk aan toegevoegd worden: „. . . hij erkent dat rupsen nog maar rupsen zijn en dat het heden voor ons nog altijd de werkelijke stand van zaken is" [72]). Dat blijkt uit het feit dat Hij tot melaatsen zegt: „Gaat heen, toont u aan de priesters" (Luk. 17 : 14).

Raak zegt Barnard over de opgestane Heer: „Hij zou in onze tijd een polshorloge hebben aan gehad. Zou het gelopen hebben? Ik dacht van wel" [73]).

Velen denken van niet. Zij beroepen zich op teksten, waaruit een zeer bijzondere verhouding van Jezus tot de tijd zou blijken. Zo wijst men bv. op Openb. 1 : 8: „die is en die was en die komt... en op Joh. 8 : 58: „Eer Abraham was ben Ik". Maar in deze teksten spreekt de Middelaar; men kan Zijn beide naturen niet scheiden, alsof hier over het tijdelijk zijn van de *mens* Jezus zou worden gesproken [74]).

Men wijst ook wel op de tekst: „Jezus Christus is gisteren en heden dezelfde en tot in eeuwigheid" (Hebr. 13 : 8). Maar hier wordt niet gesproken over

---

[72]) Barnard, Lieve gemeente, 255.

[73]) id., 95. Hij kan echter ook zeggen: „Jezus Messias, de enige mens die zo volstrekt heden is, dat men daar altijd taalfouten mee maakt. Eer Abraham was ben ik. Voor de wortel er was is de vrucht. Eer de bron er was is de lafenis. Aleer de gedachte zich vormde is het woord. Voordat er gehunkerd wordt is de liefde... Jezus Messias was, nee: is! Altijd aan de goede kant van de vijftig," id., 72 v.

[74]) „Wie meent, zwart op wit te kunnen onderscheiden waar God begint en waar de mens ophoudt, gelooft niet aan de mens die tussen mensen aantoont, wat het is God tussen God te zijn, Zoon tussen Vader en Geest," zegt Barnard, a.w., 263. Cf. id., 248: „De christelijke kerk heeft met wat dan heet de twee-naturenleer ook nooit meer gedaan dan op eerbiedige wijze de schouders ophalen".

een identiteit van de drie tijden (heden, verleden, toekomst) alsof die voor Jezus op een of andere wijze zouden samen vallen, maar over het feit dat *Hij* dezelfde blijft. Het gaat niet om het bijzondere van Zijn *tijd,* maar om het bijzondere van *Hemzelf.* Hij gaat met ons *mee* door de geschiedenis en wil door Zijn Geest Zijn werk uit het verleden in het heden aan ons toepassen. Juist de brief aan de Hebreeën is een loflied op de voortgang van de heilshistorie, dat het verleden het verleden laat (ἅπαξ!) zonder van Jezus een „historische figuur" te maken („laten wij derhalve tot Hem uitgaan buiten de legerplaats...", 13 : 13). Als mens is Hij in de tijd, als God is Hij eeuwig. Het is met Chalcedon in strijd om daarvan te maken dat Hij in een eeuwige tijd leeft.

Voor de praeëxistentie van Gods Zoon gebruikt Johannes niet αἰών, maar ἀπ' ἀρχῆς, wat voor exact Grieks denken zou betekenen dat Hij juist een tijdelijk begin heeft, omdat „eeuwig" geen begin en geen einde heeft[75]).

Christus kan zeggen: ἐγὼ ζῶ (Joh. 14 : 19). Hij bezit het leven in absolute zin in een eeuwig heden. Maar als vere homo leeft Hij ten volle in de tijdelijke voortgang van verleden, heden en toekomst. Hij zegt zelfs op de drempel van de hemel „alle dagen" (Matth. 28 : 20) — zó houdt Hij onze tijd vast dat Hij afscheid neemt met: „Ik ben zeer aards, Ik ben u zeer verwant".

Dit heeft ook betekenis t.a.v. het vraagstuk van onze „gelijktijdigheid" met Christus. Hij is met ons „alle dagen" en *niet* in een eeuwig heden. Hij stort *tien dagen* na Zijn hemelvaart Zijn Geest uit. Hij trekt met ons mee door de tijd.

Het is met dit alles niet in strijd, wanneer men ἀπὸ καταβολῆς κόσμου in Openb. 13 : 9 laat slaan op τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου. Er is iets voor te zeggen om uit 17 : 8 af te leiden, dat „van de grondlegging der wereld" bij „geschreven" behoort. Maar er is op zichzelf niets tegen om met Bavinck te zeggen: „Het is alsof het gebeuren op Golgotha ... hier gezien wordt als samentrekking van wat altijd gebeurt ... Alle eeuwen zijn bezig Hem te kruisigen, alle volkeren, alle generaties slaan de handen aan Hem. Dat wat even als barre, historische werkelijkheid onder Pontius Pilatus geschied is, is de uitdrukking van iets boventijdelijks, van wat door heel de wereldgeschiedenis heen overal plaats vindt. Onwillekeurig denken wij hier aan de bekende woorden van Pascal: „Jezus zal in doodstrijd zijn tot aan het einde der wereld"" [76]). Dit is niet in strijd met het ἅπαξ van Golgotha. Wel moeten wij met zo'n opmerking over „de uitdrukking van iets boventijdelijks" bijzonder voorzichtig zijn.

Dat reeds Abraham de dag van Christus zag, wordt vaak geciteerd om te „bewijzen", dat het tijdsverloop van vele eeuwen niets te betekenen zou hebben ten aanzien van de nabijheid van Christus. Wat betekent die uitdrukking: „Uw vader Abraham heeft zich er op verheugd mijn dag te zien en hij heeft dien gezien en zich verblijd" (Joh. 8 : 56)? Dijk noemt de mening van Bouma: dat Abraham in de geboortedag van Izak profetisch en gelovig Jezus' geboorte-

---

[75]) Cf. Delling, a.w., 75.
[76]) J. H. Bavinck, En voort wentelen de eeuwen, 179.

dag heeft gezien, — en de visie van Van Andel: dat Abraham vanuit het paradijs de geboortedag van Christus aanschouwd heeft [77]).

Grosheide denkt „aan wat Abraham in de hemel heeft gesmaakt. Hij heeft daar terstond het volle heil in Christus genoten en zich daarover verblijd" [78]). Hij zegt niet, hoe hij het spreken van Christus op een bepaald tijdstip van de wereldgeschiedenis over wat Abraham in het verleden in de hemel *heeft* gesmaakt, kan verklaren, als hij aan het „uit de tijd treden" bij het sterven vasthoudt.

Runia zegt: „Wij hebben o.i. het ἠγγαλιάσατο en het εἶδεν in hetzelfde vlak te zien, het eerste was tijdens Abrahams leven op aarde, het tweede dus ook" [79]). Wij vragen ons af: waarom? Beide werkwoorden staan „in hetzelfde vlak" in die zin, dat ze beide *in de tijd* staan. Maar niets noodzaakt ons om aan te nemen dat het εἶδεν op Abrahams aardse leven slaat.

Smelik schrijft: „Zo hoog verheft zich Christus boven het niveau van het alledaagse leven, dat het perspectief der tijden geheel verandert... Voor en na wisselen van plaats. Christus bepaalt en beheerst de positie van Abraham" [80]). Maar wij moeten het woord over Abraham die de dag van Christus zag en het woord van Christus: „Eer Abraham was, ben Ik" niet door elkaar halen. Als het over Abraham gaat, wordt het perspectief der tijden niet geheel veranderd, maar wordt juist het bekende schema gebruikt: eerst de tijd der verwachting, toen de volheid des tijds. Wie het woord εἶδεν vóór de volheid des tijds plaatst, wordt tegengesproken door Matth. 13 : 17, Luk. 10 : 24, Hebr. 11 : 39—40, enz. Dit εἶδεν moet rijmen op de lofzang van Simeon. Abraham heeft in de hemel Kerstfeest gevierd. Hij wist hoe laat het was, toen onze jaartelling begon. Na dit woord van Christus keren de Joden de zaak om; zij spreken niet over Abraham die Christus zag, maar over de vraag of Christus Abraham gezien kon hebben (Joh. 8 : 57). Dàn zegt Christus: „Eer Abraham was, ben Ik" (vs. 58). Dàn mogen wij over het eeuwige presens gaan spreken. De Joden begrijpen dat Christus zich nu *God* heeft genoemd. Daarom nemen zij stenen op (vs. 59). Smelik redeneert in één lijn door van vs. 56 naar vs. 58, zonder te honoreren hoe de Joden de zaak omkeren. Dat Abraham Christus' dag ziet, is iets ànders dan dat Christus de grammaticale regels kan overtreden in Zijn goddelijk „Ik ben". Abraham kan niet delen in Christus' eeuwigheid. Voor Abrahams verhouding tot Christus blijft het verloop van de tijd van betekenis. Hij ziet niet over de tijden heen naar een toekomst die al heden is; maar hij begint met verwachting („zich erop verheugen") en als het zover is, dan mag hij zien. En niet voor niets wordt van de *dag* van Christus gesproken.

Het is waar, dat het er maar niet alleen om gaat dat de dag van Christus aanbreekt; het moet Abraham ráken, het moet hem iets doén: „hij heeft dien gezien en ... zich verblijd." Het gaat niet om feiten zonder meer, maar om feiten die ons tot een reactie oproepen. In verband daarmee poneert men steeds

---

77) K. Dijk, Over de laatste dingen, I, 112.
78) Grosheide, Het heilig evangelie volgens Johannes, II, 1950, 60 v.
79) Runia, a.w., 88.
80) E. L. Smelik, De weg van het Woord, 1948, 162.

het probleem van de gelijktijdigheid: het historisch feitelijke, de dag die voor Abraham heden was, maar voor ons verleden tijd is, moet *heden* voor ons worden, moet ons *aanspreken.* Maar — evenmin als Abraham zich verblijd had, wanneer hij de dag van Christus niet eerst gezien had, kunnen wij de heilszin hebben zonder het heilsfeit. De feiten hebben ons iets te *zeggen,* omdat ze zijn *gebeurd.* Men kan er zóveel nadruk op leggen dat *wij* met Christus moeten sterven, dat niet meer tot zijn recht komt hoe wij *met Hem* zijn gestorven. Men wil een boom hoger laten groeien door de wortels af te snijden. Men wil Abrahams blijdschap existentiëler maken door de dag van Christus te ontmythologiseren. Maar dan komt Abrahams blijdschap in de lucht te hangen.

Nu wij hebben vastgesteld, dat de ontmoeting met Christus ons niet losmaakt van de tijd, komen wij terug op de stelling, dat onze tijd wel gestempeld wordt door het feit dat Hij in de tijd gekomen is. Wij raken nooit uitgedacht over die ene term, een vóndst van de Kerk: Anno Domini. Dat betekent o.m.: „De tijd is kort" (1 Cor. 7 : 29). Het gaat hier om een blijvende hoedanigheid van de tijd: συνεσταλμένος ἐστιν. Barnabas zegt iets dergelijks: εἰς τοῦτο γὰρ ὁ δεσποτὴς συντέτμηκεν τοὺς καιροὺς καὶ τὰς ἡμέρας, ἵνα ταχύνῃ ὁ ἠγαπημένος αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τὴν κληρονομίαν ἥξῃ (4 : 3). De tijd is samengedrongen: de tijd is gekenmerkt door het feit dat wij tussen Hemelvaart en Parousie leven. Ten onrechte zegt Grosheide bij deze tekst: „Ons leven moet los zijn van dien tijd en in de ζωὴ αἰώνιος het eigenlijke vinden..." [81]).

Het eeuwige leven kunnen we bezitten *in* de samengedrongen tijd. Vanwege het samendringen wordt deze tijd des te intenser beleefd. In zijn dissertatie geeft Grosheide deze tekst een plaats onder de reeks Schriftplaatsen die de tijd der toekomst z.i. van de Goddelijke zijde bezien en niet van de menselijke [82]). Een dergelijke onderscheiding kan ons hier niet helpen.

Men leest het kort-zijn van de tijd ook wel eens in: ὁ καιρός ἐγγύς (Openb. 1 : 3 en 22 : 10). Emil Bock vertaalt: „die Zeit ist eng" en zegt: „Der Satz ist in der Tat eine Beschreibung davon, wie das innere Tempo und die innere Krafterfüllung der Zeit eine andere wird, wenn die Menschheit in apokalyptische Zeiten eintritt. Wenn der Christus komt, ist die Zeit kraftgeladen und schwanger mit ungeheuren Schicksalen" [83]). Maar de Bijbel bedoelt: de tijd van Zijn komst is *nabij.* Miskotte geeft een rake omschrijving van de uitdrukking „een tijd en tijden en een halve tijd" (Dan. 7 : 25): het duurt lang, het duurt nog veel langer, en het is toch sneller voorbij dan we dachten; lang, langer, kort; houdbaar, onhoudbaar, zeer wel houdbaar; raak, raker, — mis! die laatste slag! [84]).

De problematiek van de nabij-uitspraken is hier uiteraard niet aan de orde.

---

[81]) Grosheide, De eerste brief van den apostel Paulus aan de kerk te Corinthe, 1932, 259.

[82]) id., De verwachting van de toekomst van Jezus Christus, 121 v.

[83]) E. Bock, Apokalypse, 25. Misschien betekent ἐγγύς „tussen de handen", cf. Barnard, a.w., 345.

[84]) Miskotte, Hoofdsom der Historie, 273.

Als de Bijbel op tientallen plaatsen zegt, dat Jezus' terugkeer *nabij* is, betekent dit *niet*, dat wij onze laatste zakagenda gekocht hebben, maar dat Zijn komst de *eerstkomende* grote gebeurtenis is in de heilsgeschiedenis.

Wat het betekent dat God de dagen der verdrukking zal *inkorten*, komt later nog ter sprake. Nu merken we alvast op, dat dit o.m. kan betekenen, dat ook voor ons *gevoel* de dagen snel voorbij gaan. De Bijbel houdt er rekening mee, dat de tijd niet hetzelfde is als de tijdsbeleving. Een typerend voorbeeld vinden we in Numeri 8 : 25. Het zware Levietenwerk behoefde men na het 50e jaar niet meer te verrichten, maar men werd toch ook niet zonder meer opzij gesteld, omdat men nu eenmaal 50 jaar was geworden. Gods arbeidswetgeving neemt niet alleen de „chronologische" maar ook de „psychische" tijd in aanmerking [85]). De dagen der verdrukking kunnen voor de uitverkorenen korter lijken, doordat zij opgaan in de taak die in hun uitverkiezing besloten ligt. De zekerheid dat God ons verkiest, betekent voor ons een nieuwe tijdsbeleving. Dat is een onderwerp, waarop we nu wel even nader moeten ingaan.

M. P. van Dijk schrijft terecht, dat zelfrechtvaardiging eigenlijk inhoudt dat ik mij verbeeld het volgende uur (dag, maand, jaar) te kunnen blijven die ik het vorige uur was. „Ik kan mezelf repeteren, mezelf continueren. Ik behoef mezelf niet ergens onderweg te verliezen. Ik had in hoofdzaak gelijk. Heel begrijpelijk dat ik toen en toen dat woord gezegd heb, die houding heb aangenomen. Wat ook verandert, ik hoef mezelf niet te veranderen. We zien dat de tijd in heel dit gedachtencomplex *een zeer voorname rol speelt*. Het gaat om de vraag of wij morgen zullen zijn die wij vandaag waren en zelfs gisteren en eergisteren waren. Op deze vraag geven we allemaal zonder uitzondering een bevestigend antwoord... En hoe wordt dat nu anders? Hoe komt het tot een werkelijk halt, tot een werkelijke breuk in de zelfcontinuatie? Daartoe komt het, wanneer we in *de tijd* ... Gods stem vernemen die ons zegt dat we niet kunnen blijven die we waren ... Dat wonder kan ... gebeuren nu, in de tijd, vandaag, heden, morgen. Gedateerd. Gods wonderen zijn altijd gedateerd. Ze vallen niet in een of andere eeuwigheid, maar nu, terwijl ik bezig ben... Ik ken geen woord zo mooi in onze theologie als het woord „dagelijkse" bekering. 't Komt neer op een andere tijdsbeleving ... *Wij mogen morgen zijn de mens die met Christus toèn reeds, lang geleden, uit het graf is opgestaan*" [86]). Christus verlost ons van de dodelijke zelfrepetitie en geeft ons de mogelijkheid om elke morgen een nieuw leven te beginnen. Dat mag men inderdaad een andere tijdsbeleving noemen.

Thielicke schrijft over „die Umgestaltung des Zeitbewusstseins angesichts der Todesgrenze" [87]): ik neem mijzelf altijd mee, — ik kan niet omkeren op mijn tijd-lijn, de dood houdt mijn schuld open, ik kan die niet verdringen, voor God blijft mijn verleden heden. Dat laatste is een huiveringwekkend „eeuwig heden", zoals in Ps. 51 : 5: „mijn zonde staat *bestendig* vóór mij." Maar daarmee is Ps. 51 niet uitgeput. Wat is de „doodsgrens" voor wie het eeuwige leven reeds bezit?

---

[85]) cf. C. Gilhuis, Pastorale zorg aan bejaarden, 125.
[86]) M. P. v. Dijk, Rechtvaardiging en Tijd, in: Geref. Weekblad, 1960, 103.
[87]) Thielicke, a.w., 166 vv.

Het woord *„dagelijkse bekering"* is een veelzijdig woord. Het spreekt van een verleden dat steeds *blijft* en steeds *verdwijnt*. Het heden wordt verdonkerd door het verleden („dat ik de gemeente Gods vervolgd heb") en de mensen nagelen ons aan het verleden vast („indien deze (de) profeet was, zou Hij wel weten, wie en wat deze vrouw is, die Hem aanraakt: dat zij een zondares *is*": Luc. 7 : 39). Vanuit het verleden hebben wij vrees voor de toekomst. Als Paulus zegt dat „noch heden noch toekomst ... ons zal kunnen scheiden van de liefde Gods ..." (Rom. 8 : 38—39), dan slaat hij het verleden niet over, al noemt hij het niet. Het *verleden* zit in het woord „heden", in „toekomst" en óók in „de liefde Gods". Het weggelaten woord „verleden" schuift door deze tekst heen, komt tenslotte aan de rand en valt daarover heen. „Want de vroegere benauwdheden zijn vergeten" (Jes. 65 : 16). Dat betekent niet, dat wij boven de tijd uitstijgen. Maar verleden, heden en toekomst krijgen wel een nieuw perspectief.

Wij hebben al meermalen gezien, hoe men over het „uiteengebroken zijn" in heden, verleden en toekomst spreekt als over een duidelijk bewijs van het bezwaarlijke van een leven in de tijd. Men heeft veel en diep over deze drie tijdvormen nagedacht, al dragen sommige uitspraken daarover hetzelfde karakter als het gezegde van ds. Hulsman in een oudejaarspreek: „Mijne vrienden, nu is het ontroerende ogenblik daar, dat het verleden achter ons ligt en de toekomst vóór ons", waarbij de meeste kerkgangers reeds een brok in de keel kregen en slechts enkele spotvogels elkaar aanstootten en zeiden: „Hulsman heeft een helder ogenblik".

Vele kwaadsprekers over de tijd zien in het *niet* samenvallen van verleden, heden en toekomst het grootste manco. Het is waar dat de zonde ons uit de verbanden van verleden, heden en toekomst wil losrukken en dat de genade het uitzicht opent op de samenhang. *Maar samenhangen is nog niet samenvallen.* De Bijbel ziet de samenhang juist in het in-de-tijd *voortgaan* van Gods werk.

Wie zich in de eigen tijd niet thuis voelt en terugverlangt naar het verleden, vergeet dat God met Zijn werk voortgaat (Pred. 7 : 10). Maar wie opgaat in het actuele heden en Gods weldaden uit het verleden vergeet, is ook ongehoorzaam (Ps. 103 : 2). Wij mogen niet als Marsman „die een krijgsman had willen zijn / in de hartstochtelijkste aller tijden" verlangen naar „eeuwen die versomberden tot verhalen / duister en vurig — van Kruistochten en Kathedralen". Wij mogen evenmin gulzig beslag leggen op het heden, zoals David bij het nemen van Uria's vrouw. „Ik heb u gegeven het huis van Israël en Juda — en indien dat te weinig geweest was, dan had Ik u nog wel meer gegeven", zegt God door Nathan (2 Sam. 12 : 8). David had geen vertrouwen en geen geduld om de toekomst open te laten en zich te richten op wat hem nog meer gegeven zou worden; de gulzige mens kan geen maat houden, omdat hij geen tijd heeft; hij wil het *moment* tot „eeuwigheid" maken. Maar de Bijbel laat verleden, heden en toekomst *als* verleden, heden en toekomst *en* in hun samenhang ten volle in waarde. Paulus speelt verleden, heden en toekomst niet tegenover elkaar uit. Hij legt alle nadruk op het verleden: hij wil niets weten dan Jezus Christus en Die *gekruisigd*. Hij legt alle nadruk op het heden: wij zijn *in Christus*. Hij

legt alle nadruk op de toekomst: *verwachtende* de openbaring van Jezus Christus. Wij letten meestal maar liever op het verleden dan op de toekomst — in die zin dat wij wel de zg. „voldongen feiten" zien en niet de komende heerlijkheid daarachter, wel de medemens die „voor ogen" is en niet de nieuwe mens Gods in die medemens, terwijl wij blijven zwelgen in de melancholie van een cyclische levensbeschouwing en in het nameloos verlangen naar „de eeuwige jeugd" [88]). Maar de Bijbel is anders, en daarom spotten de gezangen van de Kerk met de stelregels van de grammatica. Als wij daar teveel aan vastzitten, kunnen wij niet bidden — „Uw Koninkrijk *kome,* want Uwer *is* het Koninkrijk". „Bidt en gij *zult* ontvangen; *eer* zij roepen, zal Ik antwoorden; als gij bidt, geloof dat gij het reeds *hebt* ontvangen." Een bidder goochelt met de taal. Hij zegt al vóór Pasen: het *is* volbracht. Hij bezit als niet-bezittende. Hij zegt „heden!" tegen zijn toekomst. Kinderen zeggen: „en ik was moeder en jij was vader." Zij gebruiken de verleden tijd om van het heden al toekomst te maken. Wij mogen worden als een kind: „en ik was een Nieuw-Jeruzalemmer en de deur van mijn flat was een paarlen poort". Zo spelen wij voor Gods aangezicht, als wij er de tijd voor durven nemen om een andere kijk op de tijd te krijgen.

Petrus schrijft: God heeft ons door de opstanding van Christus (verleden!) doen wedergeboren worden tot een erfenis, weggelegd voor ons, die bewaard worden door het geloof (heden!) tot de zaligheid, die gereed ligt om geopenbaard te worden in de laatste tijd (toekomst!) (1 Petr. 1 : 3) [89]). En zo zijn er vele teksten, waaruit de samenhang van verleden, heden en toekomst duidelijk blijkt, zoals 1 Thess. 1 : 9: wij zijn *nu* al bekeerd om Jezus *in de toekomst* te verwachten, en Rom. 8 : 24: in de hoop (op de *toekomst*) zijn wij behouden (in het heden), en Hebr. 6 : 19: wij hebben de hoop *nu al* als een anker, dat reikt tot binnen het voorhangsel, waar wij *later* binnengaan en waar Jezus *vroeger* is binnengegaan. De lijnen van toen, nu en later doorkruisen elkaar naar alle kanten. Het is een totaal andere samenhang dan in de uitspraak van een mystiek dichter: „De mooie toekomst wordt, via een teleurstellend heden, door de weemoed veredeld tot de goede oude tijd" [90]). Het is eerder een voorproef van wat Berkhof schrijft over de voleinding: „opnieuw leven in de opeenvolging van verleden, heden en toekomst, maar zó dat het verleden zegenend meegaat en de toekomst het heden doorstraalt..." [91]).

Wie de Zoon van David kent, verliest wat David had: „Saul, het verleden waar hij zich niet van af maakt; Bathseba, het heden dat hij niet geniet; Absalom, een doorstoken toekomst" [92]).

De nieuwe tijdsbeleving is moeilijk onder woorden te brengen. Barnard probeert het op allerlei wijzen: dat wij bij Jezus behoren, houdt in dat wij evenmin als Hij hebben mee te hijgen „in de jacht naar jeugdigheid" of verleden en toekomst hebben te zien „als vluchtende vogels, de één met zon op zijn veren, de ander in de schaduw van een wolk, en elkaar achterna, over ons

---

[88]) cf. Overbosch, a.w., 19, 29.
[89]) cf. Barth, K.D., IV, 3, 1045.
[90]) Kooyman, a.w., 47.
[91]) Berkhof, Christus de zin der geschiedenis, 176.
[92]) Barnard, a.w., 104.

hoofd heen". „Wij, hijgerig en weigerachtig, behoren toch bij hem, bij zijn liturgie, zijn sacrament, zijn doop, zijn zondag. Daarom is er een vlies van eeuwigheid achter onze ogen. Wij behoren bij hem, dat betekent: niet bij de verleden tijd. Dat wil niet zeggen dat wij moeten gaan leven als experimentele kunst. Er is zoiets als traditie, dat is een stroom van tegenwoordige tijd door de tijden heen. Maar dat wij bij die stroom behoren, betekent, dat wij ons niet neerleggen bij het verlangen naar die prenatale eeuwigheid waaruit we zijn ontwaakt, dat wij in de vergeving van de zonden geloven, de paasvergeving der passiezonden. Passie passeert, pasen is! Zingend en zonder herinnering (of mét? Want de kruiswonden werden kristallen van verheerlijking: het verleden, het geledene, wordt geconsacreerd tot messiastijd!), zingend en *met* herinnering het nieuwe land ingaan. Wij behoren bij hem. Dat betekent ook: niet bij de toekomst, tenzij die grote toekomst als hij alle tijd heeft. Het gaat er niet om, dat wij stilstaan, of dat wij ons laten drijven. Maar het gaat om die stroom tegenwoordige tijd door de tijden heen, het gaat in de geloofstraditie om de heilsvoleindiging, om het koningschap Gods dat hem „toe-komt" en „naar ons toe-komt"!" [93]) De Geest „achtervolgt ons met zijn toekomst" [94]). „Er is geen taaie stroop van tijd, traag uitvloeiende over de wereld, maar schepping is er, een ritme der dingen, waarin de melodie des heils, die „gebiedende wijs" van de Heer, ons meeneemt. Wij zijn als woorden, op die melodie gezet. Zo beleefde nog Lancelot Andrewes in de hervormingstijd de dagen, de dagen van zijn jaren, als scheppingsdagen en de week als een spanne tijds, gemeten door Gods hand" [95]). „De kwestie is maar, om niet *be*zeten en ook niet *ge*zeten te raken, maar in het heden van God te leven bij de mensen, een heden dat gisteren en morgen verbindt!" [96]) Dat „vlies van eeuwigheid achter onze ogen" blijft een gevaarlijke uitdrukking. Het doet ons er even aan denken dat Barnard heeft opgebiecht: „Ik zing zo gaarne met Tersteegen en met Nicolai, piëtistisch, mystiek, uit-de-tijd" [97]).

Wanneer het al moeilijk is om de nieuwe tijdsbeleving onder *woorden* te brengen, is het zeker niet eenvoudig om er enige *vorm* aan te geven in ons dóór-leven in de al-oude tijd. Maar — *het kerkelijk jaar* komt ons hierin te hulp, de liturgische kalender die voor velen niets anders is dan „een rubriek in de Volkskrant" [98]). Daardoor kan het christelijk beleven van de tijd worden opgenomen in de liturgische viering van het mens-Gods-zijn. Door het niet verstaan van het kerkelijk jaar wordt het geloof buiten het lichaam gehouden. Maar de Heilige Geest is al in ons bezig met de opwekking van ons nieuwe lichaam. Daardoor kunnen tellen en meten en bewust lichamelijk leven in de tijd een vreugde worden. Een vormeloos leven bedroeft de Geest, maar Hij verheugt zich als er bijbelteksten op de kalender staan. Het heeft zin, als de Bijbel, de klok en de kalender elkaar ontmoeten op de schoorsteenmantel.

---

93) id., 73.
94) id., 41.
95) id., 90.
96) id., 349.
97) id., 213.
98) id., 108.

Naastepad wijst de weg: „Wij zijn de ervaring van tijd kwijtgeraakt, en daarom zègt het ons allemaal niets meer: die veertig dagen van de vasten, die vijftig dagen tot Pinksteren, die negen maanden van Pinksteren tot Aswoensdag... Ik geloof, dat wij elkaar in de Kerk zullen moeten leren gevoelig te worden voor allerlei zaken van lichamelijkheid; een van die zaken is de maatslag der getijden en van de wisselingen van dag en nacht. Dat is dan mâtigheid wat we weer gaan leren: dat we ons laten meten door maten van mensvormigheid!" Wij zouden een „tijd zonder golfslag" hebben, als wij niet wisten: „Toen plantte Hij zich voort in de twaalf stammen van een volk, nu plant Hij zich voort in de twaalf maanden van ons geloof. In een cirkelgang dus, in een kringloop, in een voortdurende herhaling die nooit verveelt..." [99]). Komen wij nu toch weer bij reeds verworpen kringlooptheorieën terecht? Het gaat hier om iets anders, al kan men natuurlijk ook *vluchten* in de veiligheid, de *moederlijke* omarming van de telkens terugkerende getijden van het kerkelijk jaar. Als het kerkelijk jaar te zeer een cyclus dreigt te worden, moet de notie *geschiedenis*-met-een-*doel* de cirkel tot een spiraal uitrekken. Daarom wordt in het „Kerkelijk Jaarboek" van Barnard het pelgrimsverhaal van de patriarchen „gelegd als een rechte, een richtende lijn „binnen de tijd", een route die de ronde verhindert in zichzelf op te gaan" [100]). Hij verbindt de lectio continua met de circulus anni, zodat het een wenteltrapsgewijze, schroefdraadachtig doordringen in de toekomst wordt. Dit heeft een diepere achtergrond. Het is niet toevallig dat wij het beeld van de wenteltrap nog een keer tegenkomen, nu in verband met de bijbelse geschiedenis zelf. Deze „kent niet de cirkelgang waarbij geen nieuws, geen voortgang plaats vindt. Maar de bijbelse geschiedenis kent ook niet de rechte lijnen waarbij alleen maar nieuws, alleen maar voortgang plaats vindt. Er is iets als een wenteltrap met ommegangen. Men kan terugzien. Er zijn parallellen" [101]). Wij kunnen hierbij ook denken aan de tijd in het eeuwige leven. De nieuwe tijdsbeleving opent onze ogen voor het wenteltrap-karakter van de bijbelse geschiedenis, of andersom. Er bestaat een nauwe samenhang tussen de herontdekking van de spiraal in de bijbelse geschiedenis en de herontdekking van het kerkelijk jaar. Zij beïnvloeden elkaar wederzijds. Ze zijn de voorboden van een nieuwe preekmethode. Het ziet er naar uit, dat deze methode de toekomst heeft. Het is niet toevallig, dat juist dichters (Naastepad, Barnard) de eersten zijn die haar in toepassing brengen. Wij denken nu aan een wijze van prediking, die geboren wordt uit de vita contemplativa, uit een geheimzinnige hartstocht naar verbindingslijnen dwars door de tijd, uit een meer heilshistorische dan heilsordelijke benadering en uit het besef dat de Bijbel geen wetenschappelijke camera is die een journaal van het wereldgebeuren geeft, maar een boek waarin de dingen eerder *in* dan *buiten* elkaar gebeuren: als de blindgeborene licht ontvangt, gebeurt daar ook de schepping van het licht en de redding van Israël uit Egyptische duisternis; wie één bladzij opslaat, opent de gehele Schrift. Naastepad zegt in zijn bijna protestantse preken: „In de Bijbel, waar evenveel woorden in staan als er

99) Naastepad, a.w., 204 v.
100) Barnard, a.w., 14.
101) id., 153 v.

zandkorrels zijn in de woestijn, heeft alles niet zulke scherpe contouren; de gestalten schuiven in elkander over; er trilt een luchtlaag om hen heen, die heet staat van Gods nabijheid" [102]). Zozeer is Pasen voor hem een feest van de schepping, dat hij zeggen kan: „de eerste bladzijde lezen van de Schrift is zoiets als het wandelen door een tuin, waarin God een paasei heeft verstopt". Typerend is zijn uitspraak: „Het Boek der Schepping staat heel dicht bij het Boek der Uittocht en heel dicht bij het Evangelie; het staat er niet verder vandaan dan de subdiaken van de diaken en de priester afstaat bij het altaar" [103]). Deze wijze van benaderen van de Schrift hangt nauw samen met het besef dat de verlossing herschepping is, met de herontdekking van het Oude Testament [104]) en van het Israëlietische spreken [105]), met het verlangen verlost te worden „van al dat ordelijke en doelmatige denken, dat de dingen alleen maar waarderen kan om hun nut, wetmatigheid en algemeenheid" [106]) en met een nieuwe waardering van de gelijkenissen (Jezus wijst van Zich àf naar de dingen, Hij wil „dat wij in de dingen verslonden raken" [107]). In de nieuwe methode van verkondiging gaat het om een wederzijdse verheldering van bijbelse geschiedenissen die ruggespraak met elkaar houden, om bijbelse personen die meer zeggen dan zij bedoelen (zoals Pilatus met zijn „ecce: homo!"), zodat er iets terugkeert van het geloof als verbeeldingskracht en het parabolisch denken van de oude (prille) Kerk. Het zal niet meer de brief aan de Romeinen zijn, die een stempel blijft zetten op de prediking; het zal Exodus worden, „ongeveer het belangrijkste boek uit de Heilige Schrift" [108]), omdat daarin de thema's klinken waarop de hele verdere Bijbel variëert en omdat de Kerk zich steeds meer bewust wordt de ek-klesia op haar ex-odus te zijn. Het wordt nu vooral het staan in de echo's voortplantende gewelven van O.T. en N.T. „waardoor Jozef de ware Jozef wordt" [109]). De nieuwe preekmethode ziet een plaatje uit Genesis (een man en een vrouw bij een bron) door de tijd heen reizen en tot rust komen bij de Samaritaanse vrouw. De beek onder het altaar, de levenswel onder de troon, de speerwond onder het hart, de bron in de flank van de rots en de geboorte van Eva uit Adams rib worden in onderling zinsverband gezien, met doop en avondmaal. De preek wordt een beeldengalerij en elke rivier loopt uit in het doopvont. Het is onmiskenbaar dat op de achtergrond een nieuwe tijdsbeleving meespeelt, die even doet denken aan de experimenten met verleden, heden en toekomst in films van Bergman en aan bepaalde aspecten van onze „beeldcultuur", maar die toch ook op het specifieke van de bijbelse geschiedenis teruggaat en die aansluit bij de gedachte van „het kerkelijk jaar".

Als men vlak achter Christus de rots uit de woestijn ziet, is dat geen ontkenning van de reële onomkeerbare voortgang van de tijd der heilshistorie.

---

102) Naastepad, a.w., 168.
103) id., 169.
104) cf. Kuitert, a.w., stelling 19.
105) cf. id., 299.
106) Naastepad, a.w., 210.
107) id., 211.
108) Barnard, a.w., 132.
109) id., 289.

Het is een plaats nemen in het heden en verwonderd terugzien naar het verleden, waarin het heden al was afgebeeld. Daardoor wordt men „gelijktijdig" met dat verleden — in zekere zin, althans in andere zin dan bij Kierkegaard. In vele nieuwe kerkliederen identificeert de zingende gemeente zich met de discipelen van Jezus. Dat behoeft nog geen miskenning van de tijd en van de voortgang der heilsgeschiedenis te betekenen. Uit de hier bedoelde preekmethode vloeit zulk zingen vanzelf al voort. De nieuwe kerkliederen grijpen vooruit op een nieuwe wijze van verkondiging.

Als Barnard in Exodus (!) leest dat Israël op de vijftiende dag van de tweede maand in de woestijn Sin komt, ziet hij daarin niet alleen een preciese mededeling van een historicus met belangstelling voor de chronologie, maar hij moet aan Origenes (!) denken die er op wees dat dit de datum is van het zogenaamde pascha der onreinen, en hij ontdekt dat er dus op *ons* gerekend is en dat *wij*, laatkomers, al stilletjes in Exodus staan vermeld [110]). Dat is iets anders dan de „gelijktijdigheid" van Kierkegaard. Op een wenteltrap staat men telkens stil, maar niet in een eeuwig heden; al terugziend komt men vèrder. Steeds opnieuw wordt het goede Vrijdag, maar het offer is éénmaal gebracht. „Het is niet waar, dat de Messias steeds opnieuw moet lijden. Hij heeft geleden en is opgestaan. Maar wel moet de kerk steeds opnieuw lijden, opengebroken worden op het geheim van dit „kruispasen" (zoals de oude naam van „goede Vrijdag" luidt)" [111]). Het „steeds opnieuw" staat op de basis van de voltooid verleden tijd, en zo ontstaat de nieuwe tijdsbeleving.

Natuurlijk brengt de bedoelde preekmethode ook gevaren mee ten aanzien van de juiste waardering van de tijd en van de gelijkenissen en van het verband tussen schepping en verlossing. Het is bijvoorbeeld niet toevallig dat juist Naastepad afkeurend opmerkt: „Sommigen weten precies te vertellen, dat de zonde de enige reden was van de Menswording" [112]). Wie op één bladzij de gehele Schrift leest, kan over een datum (15e dag van de 2e maand) heenlezen; maar wie zich op de datum blind staart, kan over de gehele Schrift heenlezen. Wie de bijbelse gestalten in elkaar ziet overschuiven, als bij het „filmrijm", mag zichzelf de vraag stellen of er in zijn visie op de eeuwigheid plaats is voor een aanzitten met Abraham *èn* Izak *èn* Jacob, hen *successievelijk* groetend. Een „luchtlaag die heet staat van Gods nabijheid" heeft iets van een nunc stans. Anderzijds kan het beleven van het kerkelijk jaar en het ontdekken van verbindingslijnen in de bijbelse geschiedenis ons één van de werken des vleses afleren: *de dronkenschap*, „het leven als roes, . . . de weerzin tegen de gelijkmatigheid, de wrevel jegens de herhaling, de haat tegen de regelmaat, de weerloze walging van de getijden", èèn van de oorzaken van de miskenning van de tijd, die plaats moet maken voor „de bijbelse notie dat *geschiedenis* een goede zaak is en van meer gewicht dan eeuwigheidsbeleving" [113]). En juist het nieuwe kerklied met zijn „gelijktijdigheid" kan belijden hoe de Heer onze tijdsmiskenning niet duldt: „Een stonde slechts, aan deze tijd / ontrukt, bij U te

---

[110]) id., 83.
[111]) id., 86.
[112]) Naastepad, a.w., 213.
[113]) Barnard, a.w., 268 v.

zijn, — / één stonde slechts, een eeuwigheid / in uw verstild domein! / Gij wilt niet, Heer — Gij duldt het niet, / dat wij voor anker gaan; ..."[114]).

In de nieuwe tijdsbeleving van de christen komt al iets naar voren van de tijdsbeleving in de voleinding, maar juist daarom is het nog moeilijk er uitdrukking aan te geven. Ook de voorzichtige omschrijving: „Misschien is alles net niet te veel geschematiseerd wanneer wij zeggen, dat op grond van de vernieuwende Werkelijkheid van God, die in het heden wordt ervaren, „onder de vlaggen van het morgenrood" (H. Marsman), van de toekomst wordt verwacht, dat God alles zal zijn in allen (I Cor. 15 : 28), en dat dan in deze ervaring heden en toekomst samenvallen"[115]), is onbevredigend. Het heidens verlangen naar de harmonie van een eeuwigheid waarin verleden en toekomst elkaar weerkaatsen in eenzelfde ogenblik[116]), speelt nu nog door onze christelijke tijdsbeleving heen.

Eén van de nog niet genoemde aspecten van de nieuwe tijdsbeleving is de uit het aanvaarden van Gods beloften voortgevloeide mogelijkheid van het leven bij de dag, waardoor wij in de buurt komen van eenvoudigen zoals Noldus Beukenoot: „Hij had nooit van het Eeuwige Nu gehoord, waarover moderne mystici zo gaarne schrijven, maar het aardse nu was zijn domein"[117]). Het christelijk leven bij de dag komt niet voort uit het verlangen van Petrus op de berg der verheerlijking, waar hij „het eeuwige moment" wilde „beleggen in godshuizen", zodat de Stem zijn dromen in de rede moest vallen. „Die Stem zal ook de kerk steeds in de rede vallen, want wij willen het moment vereeuwigen, maar God wil de eeuwigheid tot een reeks van momenten maken"[118]). Het christelijk leven bij de dag betekent geen ontkenning, maar juist een erkenning van de diepe samenhang tussen verleden, heden en toekomst.

Voordat wij ons met de voleinding gaan bezighouden, wijzen wij eerst nog op een ander punt, waarbij wij over samenhang mogen spreken: de verhouding van de tijd tot de ruimte.

Vaak stelt men de tijd — alsof die zich slechts of vooral in beweging en verandering zou openbaren — *tegenover* de starre onbeweeglijke en dus „tijdloze" ruimte.

Vaak ook probeert men de tijd tot ruimte te maken, zoals in de dans[119]). Soms ziet men de ruimtelijkheid als de sluier die voor onze ogen hangt, zodat wij de eeuwigheid niet kunnen zien. De tijd is dan de schepper van de ruimte[120]).

---

114) Ad den Besten, Lied voor de jaarwisseling, in: Het nieuwe kerklied, 1962, 18.
115) Bijbelse Verkenningen: de zin der geschiedenis, in: Wending, 1962, 211.
116) Cf. Anna Blaman, Op leven en dood, 160: „Milliarden sterren zijn er. En tussen dit water en het firmament liggen milliarden lichtjaren bewaard en worden milliarden lichtjaren opgewacht. Dat betekent de eeuwigheid en de oneindigheid. Die liggen daar maar eenvoudig tussen gespannen, verleden en toekomst zijn daar elkaars weerkaatsing in eenzelfde ogenblik, dit ogenblik dat ik hier met jou loop en elk ogenblik dat ooit geweest is of komen zal. Alles ter wereld van eeuwigheid tot oneindigheid, ligt daar gevangen in wetmatigheid en harmonie."
117) Marianne Philips, De zaak Beukenoot, in: Tussen hemel en aarde, 1960, 78.
118) Barnard, a.w., 54.
119) cf. E. Straus, Die formen des Räumlichen, in: Der Nervenartz, 1930, 633 vv.
120) cf. Bierens de Haan, a.w., 137.

Soms ziet men de tijd als innerlijke ruimte en de ruimte als uiterlijke tijd [121]). Wijkunnen hier niet diep ingaan op wat de Bijbel over de ruimte zegt, maar wijzen op enkele belangrijke punten. God is niet ruimtelijk, maar Hij heiligt de ruimte tot Zijn „tent". „Hij verbergt mij in het verborgen van Zijn tent" (Ps. 27 : 5). De ruimte is een veilig thuis. Als Binswanger spreekt van het „thuis der liefde", is dit een gesaeculariseerde bijbelse gedachte [122]).

De ruimte om ons heen wordt door de liefde gestempeld. Het Vaderhuis heeft vele woningen. Het eeuwige leven is een „thuis der liefde". Het heeft niet alleen met de tijd, maar ook met de ruimte iets te maken. Gods aanwezigheid betekent veilige omslotenheid. Dat betekent, dat ruimte en tijd samenhangen zonder samen te vallen.

Ruimte en tijd zijn verbonden in Christus' zendingsbevel-met-belofte: „Mij is gegeven alle macht *in hemel en op aarde*. Gaat dan henen, maakt *al de volken* tot mijn discipelen... En zie, Ik ben met u *al de dagen*..." (Matth. 28 : 18—20).

De Bijbel denkt niet statisch en substantieel, maar dynamisch en functioneel. „Hij denkt niet in de westerse categorieën van ruimte èn tijd. Voor hem is alles tijd-ruimtelijk" [123]).

Wij kunnen hier niet ingaan op de pogingen van de antroposofie om de lijnen van de incarnatie in de begrippen van ruimte, getal en tijd door te trekken [124]) en op de beschouwingen van Emil Bock, die beweert dat in de Apocalyps de tijd (getypeerd door het getal zeven) tot ruimte (het getal twaalf) wordt [125]). Dit zijn speculaties.

Zij die over de opheffing van de tijd spreken, spreken ook wel eens (veel minder vaak!) over de opheffing van de ruimte. Zellweger meent de opheffing van de ruimte te kunnen bewijzen met het verhaal over Legio: een legioen demonen in één mens [126]). Maar de Bijbel laat de betekenis van de ruimte voor het eeuwige leven reeds zien in het accentueren van de waarde van het *beloofde land*. Het eeuwige leven en het „bezitten van het land" horen bij elkaar [127]). In het nieuwe Jeruzalem staan ruimte en geschiedenis op goede voet met elkaar: God is haar *tempel* en *de heerlijkheid en eer der volken* worden in haar gebracht (Openb. 21 : 22, 26).

Daarom kan een dichter op zijn manier zeggen: „Tijd is datgene waarin de geschiedenis zich afspeelt en ruimte datgene waarin de schepping zich beweegt... Wanneer... de ruimte en de tijd tegen elkaar worden uitgespeeld of van elkaar worden losgemaakt, wordt het gevaar daarvan ons bewust doordat wij opmerkzaam raken op de ongewenstheid van scheiding tussen het scheppingsbesef en het geschiedenisbegrip... Wanneer de geschiedenis de man vertegenwoordigt en de schepping de vrouw, wanneer „tijd" mannelijk is en

---

[121]) bijv. Novalis, geciteerd door Bierens de Haan, a.w., 137.

[122]) cf. M. P. v. Dijk, Gesprekken met de dood, 1956, 77 v.

[123]) H. M. Matter, Altijd bereid tot verantwoording, 194 (lichaam en bloed des Heren zijn niet als „ruimtelijk" onderscheiden van de „verdiensten van Christus" als „tijdelijk").

[124]) cf. H. J. Thilo, Der ungespaltene Mensch, IV, 1957.

[125]) Bock, a.w., 37 vv.

[126]) Zellweger, a.w., 62.

[127]) Chr. Barth, a.w., 50 v.

„ruimte" vrouwelijk, dan zijn ze alleen samen menselijk, en menselijk is God in zijn zelfonthulling ... Muziek „speelt zich af" in de tijd, ballet beweegt zich in de ruimte. Maar muziek en dans te scheiden is dwaasheid ... Is niet het woord tenslotte het enige dat boven de controverse van de abstracte klank en de abstracte vorm, boven de echtscheiding van tijd en ruimte uit, de schepping en de geschiedenis beide gelijkelijk recht doet wedervaren? Het woord, dat welluidend is en beeldend, muziek voor de geest en een ballet van betekenissen. Zowaar, het woord is de verzoener, de middelaar van man en vrouw, van tijd en ruimte, geschiedenis en schepping, muziek en dans" [128]).

Nu komen wij toe aan de vraag, wat er in de eeuwigheid met de tijd zal gebeuren. Het voorafgaande was noodzakelijk, omdat blijken moest of de Bijbel soms een bepaalde visie op de tijd had, die de opheffing van de tijd wenselijk of nodig zou maken. Tot nu toe is ons daarvan niets gebleken.

Reeds in het O.T. komen wij de uitdrukking „de laatste dagen" tegen. Betekent dit dat er aan de tijd een einde zal komen? De aanduiding באחרית הימים (bijv. Jes. 2 : 2) betekent volgens Eerdmans slechts: na deze tijd, dus: in de toekomst [129]). Maar in de Bijbel heeft deze uitdrukking een bepaalde inhoud: het gaat om de grote heilstijd van de toekomst. „De ἐσχαται ἡμεραι zijn de dagen, waarin de genade Gods zich op bijzondere wijze gaat openbaren. Het is de periode, waarin de komst van Christus, deze als eenheid gezien, van de eerste komst tot de wederkomst, en ook de uitstorting des Geestes valt ... De laatste dagen zijn de dagen der vervulling" [130]).

In Hebr. 1 : 2 staat zeer concreet: ἐπ' ἐσχατου τῶν ἡμερῶν τούτων. „Daarmee zegt de schrijver dus enerzijds, dat het nu de tijd is, die aan de vaderen was beloofd, aan de andere zijde, dat er niets meer veranderen zal tot aan het einde" [131]).

De vraag is nu, wat er met dat einde wordt bedoeld. Wij denken aan 1 Cor. 15 : 24: „daarna het einde". Of men nu το τέλος opvat als derde deel van de reeks uit vs. 23 (eerst Christus, dan die van Christus zijn en dan de rest) of als het einde van deze wereldontwikkeling, er wordt hier in elk geval *niet* gezegd dat de tijd ophoudt. Juist 1 Cor. 15 legt alle nadruk op het feit, dat de voleinding in het verlengde van onze tijd ligt. Aandoen van onvergankelijkheid (vs. 53) is niet hetzelfde als afleggen van tijdelijkheid. „God alles in allen" (vs. 28) is iets anders dan een opgaan van allen in de Goddelijke eeuwigheid. Als dàt de bedoeling was, had dàt er ook met even zovele woorden moeten staan. Maar er wordt *niets* gezegd over een heden-zonder-daarna. „Daarna het einde" (vs. 24) behoeft niet te betekenen: daarna het einde van elk daarna. Wie achter „het einde" nog *invult:* „van de tijd", zou met evenveel recht reeds de woorden „alzo werden voltooid de hemel en de aarde en al hun heir" (Gen. 2 : 1) kunnen uitleggen als doelend op het einde van de tijd. Geen enkele

---

[128]) Barnard, Tussen twee stoelen, 127 v. Hoezeer hij tijd en ruimte ziet samenhangen, blijkt uit zijn opmerking i.v.m. het 4e gebod: dat het beginsel van de heilige afzondering niet alleen geldt voor de *tijd*, maar ook voor de *ruimte*, id., 214.

[129]) B. D. Eerdmans, De godsdienst van Israël, I, 1930, 186 v.

[130]) Grosheide, De Handelingen der Apostelen, 1942, 68.

[131]) id., De Brief aan de Hebreeën, 1927, 65 v.

bijbelschrijver verlangt naar zo'n einde. Over de nieuwe aarde zegt Jesaja, dat de leeftijd van zijn volk zal zijn als de levensduur der bomen (Jes. 65 : 22). Op O.T. wijze spreekt hij over een eeuwig leven met bouwen en planten, werken en genieten door honderdjarigen. „En het zal geschieden van nieuwe maan tot nieuwe maan en van sabbat tot sabbat, dat al wat leeft zal komen om zich voor mijn aangezicht neer te buigen, zegt de Here" (Jes. 66 : 23). De profeten verlangen niet naar een opheffing van de tijd.

Het gaat in de Bijbel niet om tijd en eeuwigheid, maar om „deze eeuw" en „de toekomende eeuw". Telkens kwamen wij in ons overzicht theologen tegen die wezen op de parallel tussen de N.T. gedachte van deze en de komende eeuw en de Joodse apokalyptiek. „Het verschil ligt echter in de relatie vanuit het geheimenis van Christus, dat reeds voor deze „boze" eeuw betekenis heeft" [132]).

Volgens Schoeps verbindt Paulus de Joodse aeonen-speculatie met het eschatologisch karakter van Jezus' opstanding om zich te redden uit de verlegenheid, ontstaan door de parousie-vertraging en de onverlostheid van het leven en de nergens van een beslissende caesuur getuigende voortgaande geschiedenis [133]). Maar er blijkt niets van verlegenheid, als Paulus schrijft: „*Nu* is het de *tijd* des welbehagens" (2 Cor. 6 : 1). De αἰὼν μέλλων is reeds present; intussen gaat de *tijd* door. Als de komende eeuw in alle volheid aanbreekt, behoeft de tijd niet plotseling op te houden. Dat zou een *breuk* betekenen in de komende eeuw, geheel in strijd met het karakter van deze komende eeuw. De nieuwe eeuw (wij behoeven deze term niet krampachtig te vermijden, al spreekt het N.T. altijd alleen over de toekomende eeuw) is niet gericht *tegen* de tijd, maar bréngt „de tijd des welbehagens".

Wij komen nu bij de vraag, wat er ten aanzien van de tijd gebeurt bij het sterven. Betekent het feit dat wij sterven, dat onze tijd „befristet" is?

Van Niftrik verduidelijkt Barths betoog over de getermijnde tijd door een verwijzing naar een roman, waarin verhaald wordt over iemand die door een toverdrank eeuwen geleden onsterfelijk is geworden en nu nooit meer een sterfelijke vrouw kan liefhebben, omdat hij die toch over een eeuw weer vergeten is: de liefde is voor hem „un accident" en nooit een existentiële belevenis [134]).

Zo zou in een oneindige tijd een Ich-Du-relatie onmogelijk zijn. Maar in die roman gaat het om één onsterfelijke man tussen vele sterfelijke vrouwen; dat is een héél andere kwestie. Een oneindig voortdurende tijd behoeft nog geen oneindigheid in abstracto te zijn, waardoor wij naar alle kanten zouden vervloeien. Wij hebben niet het besef van een gaan naar het *niet-zijn* nodig om *dáárdoor* te weten, hoezeer wij *alleen* op *Gód* zijn aangewezen. Wij hebben niet een *einde* nodig om te weten dat wij *daar* met God te maken krijgen. Bonhoeffer heeft terecht telkens weer erop gewezen, dat God niet aan het einde komt,

---

[132]) Berkouwer, a.w., 293 noot 141. Cf. Runia, a.w., 229.

[133]) H. J. Schoeps, Paulus, die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, 1959, 108 vv.

[134]) Simone de Beauvoir, Tous les hommes sont mortels, geciteerd door Van Niftrik, Zie de mens, 454 v. noot 7.

maar in het *midden*. Er is niet een termijning van het leven nodig om ons duidelijk te maken, dat wij voor Hem verloren zijn en door Hem gered worden. Wij kennen onze ellende uit de wet Gods. Wij leren onszelf niet kennen door onze eindigheid. Wij bedoelen nu niet dat Barth dit zonder meer zou leren; hij wil ook deze beschouwingen over de getermijnde tijd *christologisch* funderen. Maar wie Christus kent, heeft geen getermijnde tijd nodig om zich op God aangewezen te weten.

Het gaat ons er niet om, de tijd „op te hemelen"; de tijd *is* al in de hemel. Nu zeggen wij iets, dat velen onmogelijk voorkomt. Men kan het maar moeilijk combineren: de hemel en de tijd. Om te beginnen: men vereenzelvigt steeds op één of andere wijze de hemel met *God*. Typerend is deze zin uit een roman: „Dat God buiten de tijd staat ... daar bedoel ik mee dat er in het hiernamaals ... geen tijd is" [135]). Bovendien: de mens weet dat hij nooit een punt kan zetten en wil daarom de dood als begrenzing. Gide schrijft over iemand die zijn roman zou willen „beëindigen" met: „pourrait être continué"; zelf „besluit" hij een boek met verwijzing naar iemand die in zijn verhaal nauwelijks een rol gespeeld heeft: „Je suis bien curieux de connaître Caloub" [136]). Hij kan eigenlijk niet „eindigen". Johannes aarzelt óók met de deurknop in zijn hand: „Er zijn echter nog vele andere dingen, die Jezus gedaan heeft..." (21 : 25). Maar hier gaat het niet om de onmogelijkheid van een zinvol slot in de ijdele wereld van de Prediker, waarin de aarde altijd maar blijft en, als het ene geslacht gaat, het andere al weer komt; hier spreekt de verwondering over de mateloze inhoud van het evangelie, dat als de openbaring van een nieuwe wereld van buiten af binnen de grenzen van Palestina is neergedaald en onuitsprekelijke woorden heeft geschreven aan de wanden van onze woning. Men kan de slotzin van Gide lezen alsof er stond: wordt vervolgd, want vlees is méér dan woord. Maar het evangelie van Johannes zegt: wordt vervolgd, want het Woord is vlees geworden. Men kan Gide laten zeggen: dit is het éeuwige leven, dat wij Caloub nog niet kennen. Maar *God* zegt: dit is het eeuwige leven, dat gij Mij *kent!*

De mens weet dat hij geen punt kan zetten. Moet dat nooit-klaar-zijn nu ook doorgaan in de hemel? Barkey Wolf schrijft: „Het is eigenaardig hoe de opvatting, die velen zich van den hemel maken, in de richting van de kunst gaat. Zij, die dikwijls op aarde weinig om kunst geven, zien den hemel als de plaats waar de kunst, vooral de muziek en zangkunst, beoefend zal worden" [137]). Zo eigenaardig is dit niet, als men maar bedenkt hoe men juist in de kunst de tijdloosheid beleeft, met name in de muziek. Roquentin uit „La Naussée" van Sartre ervaart hoe een gramofoonplaat de tijd overwint. Meermalen moet de muziek dienen als illustratie bij het „tota-simul"-eeuwigheids-begrip. Vooral zij die de kunst zien als een te ontberen nagerecht bij hun onontbeerlijke stevige burgermanskost, beschouwen de hemel als een concertgebouw. Dat is een onderstreping van het „totaliter aliter". Men zoekt in de kunst wat men elders mist;

135) W. Brakman, Een winterreis, 1961, 122.
136) A. Gide, Les Faux-Monnayeurs.
137) A. G. Barkey Wolf, Het eeuwige leven, 100.

de kunst moet het àndere zijn [138]). Dat moet de hemel ook zijn: compensatie tegenover de „tijd", het vreemde tegenover het oud-vertrouwde, eeuwig zingen voor wie op aarde tegen gezangen zijn, een kathedraal voor zaaltjes-mensen, klokgelui zonder klokslag. Men denkt bij het spreken over de muziek in de hemel niet aan „arbeidsvitaminen", maar aan een gala-avond; het mag niet alledaags zijn en niet voor gewone mensen, het moet boventijdelijk zijn en voor geesten en engelen die alles anders doen dan wij. De finale van het Credo sluit dan niet aan bij de ouverture, bij de belijdenis van de *Schepper* van hemel en *aarde*. Muziek wordt vaak beleefd als mystiek. „Wem Zeit ist wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit, der ist befreit von allem Streit" (Böhme). Tijdens een concert kijkt men niet op zijn horloge. Men vindt het zinvol, als Vestdijk iemand zijn horloge laat verliezen bij het aanbreken van het laatste oordeel „in een punt des tijds" [139]). Men ervaart in de muziek al „de hemel op aarde". Het eeuwige is dan „het bestendige, blijvende in den tijd" [140]). Het lijkt onmogelijk om zomaar te zeggen: „tijd zonder leed treedt in" (Nijhoff). Moet mèt het leed ook de tijd niet verdwijnen?

Het is wel begrijpelijk dat velen aarzelen om positieve uitspraken over de toestand in de hemel te doen, en zich uit de verlegenheid redden door kunstzinnige termen — „zang en muziek" — die qualitate qua eerder voor vage beeldspraak kunnen doorgaan dan àndere termen. Rothuizen noemt Grosheide's mening dat de doden „uit de tijd" zijn en Popma's kritiek op dergelijke beschouwingen en concludeert: „Een non liquet schijnt voorlopig de aangewezen weg" [141]). De voorzichtigheid is prijzenswaardig. Maar de vraag is, of de Bijbel ons recht geeft op dit „non liquet".

Het is waar, dat voor ons *gevoel* allerlei facetten van de tijd niet passen in de hemel. Een eindeloze tijd schijnt ons zeer vervelend toe. Wij menen dat „tijd" en „verwondering" niet bij elkaar zouden passen. Barnard waagt de uitspraak: „Misschien is dit wel de grootste misvatting die wij ons hebben aangewend". Men meent dat „tijd" en „verveling" bij elkaar passen, maar „de lange adem van de aanbidding en de vreugde heeft de ruimte van de woestijn nodig, een lange spanne tijds van veertig jaar", en: „De zgn. grote liefdes zijn altijd kleiner, het zijn oases of nog erger luchtspiegelingen, paradijzen waar men wil blijven hangen in een eeuwig nu. Maar de hemel past niet in een punt; mij is dan ook als kind geleerd, niet dat de hemel in ons zou komen, maar dat wij in de hemel zouden komen" [142]). Velen die dit als kind gehoord hebben, zijn al te spoedig volwassen, zonder er deze consekwentie uit te trekken dat de hemel niet in een punt past. Men moet worden als een kind om vrèèmd te staan tegenover de afkeer die de volwassenen hebben van het worden.

Elders schrijft Barnard: „Sinds de volwassenen niet meer in de schepping geloven en alleen nog maar in de in-stand-houding, zijn ze alle plezier in het leven kwijt. Natuurlijk, ze hebben nog plezier in allerlei dat het leven méébrengt.

---

138) cf. H. Redeker, De dagen der artistieke vertwijfeling, 35 vv.
139) Vestdijk, De kellner en de levenden, 86 v.
140) A. H. de Hartog, De zin van ons leven, 183.
141) G. Th. Rothuizen, Altijd bereid tot verantwoording, 203.
142) Barnard, a.w., 198.

Maar ze zijn een soort strandjutters geworden aan de zee van het bestaan, ze letten nauwgezet op wat er aanspoelt, maar ze zijn uitgekeken op de branding. Kinderen echter zijn ideale badgasten (dat zijn ze ook werkelijk!), ze hebben een niet aflatend plezier in de golven, in eb en vloed, dag en nacht, kortom: in het *worden* dat de schepping eigen is. Aan dit *worden* heeft de volwassene, tenzij hij kinderlijk gelovig is, een hekel. Het betekent „voorbijgaan". Dat het ook „komst" betekent, toekomst, dat vervult hem niet met opluchting. Integendeel, hij denkt dat dat hetzelfde is. *Alles* is hetzelfde, verzucht hij en verbeeldt zich wijs te zijn" [143]).

Alleen een *kind* kan een niet-boventijdelijk Koninkrijk Gods binnengaan. Tijd en verwondering passen bij elkaar: „een *niet aflatend* plezier in de *golven*". Het *eindeloze* en het *worden* komen samen in deze kinderlijke verwondering. Zo kan het eeuwige leven een eindeloos avontuur zijn. Velen menen, dat een eindeloos avontuur alleen maar mogelijk is in een wereld vol tegenstellingen: „Misschien ligt in het zoeken naar een harmonische oplossing voor de bestaande tegenstellingen, naar een steeds meer omvattende synthese wel het grootste avontuur. Een avontuur dat nooit eindigt, omdat de tot rust gekomen, alle spanningen oplossende, alle dualismen opheffende, volmaakte synthese identiek zou zijn aan de dood" [144]). Maar het eeuwige leven is volmaakte synthese èn eindeloos avontuur tegelijk.

Men heeft gesproken over „Fortschreiten von Licht zu Licht, von Kraft zu Kraft", over een „Nicht-mehr-Werden und Werden in Einem", een „tätige Feier", en men heeft gezegd: „Wie die Ruhe bei Gott Tat ist, so ist auch das Wirken Ruhe" [145]).

Maar wij kunnen beter nagaan wat de Bijbel in dit verband over de tussentoestand zegt. De gestorven gelovigen zijn „met Christus". Zij zijn niet bij de doden, maar bij de Levende. Dat wordt niet vastgesteld op grond van een bepaalde antropologie, maar van de trouw van God en de ondeelbare eenheid van Christus en de Zijnen. „Hoe dat anthropologisch „kan", is een tweede zaak en ik beweer niet, dat men dáárover in het N.T. veel licht ontvangt. Doch dat vindt dan ook dáárin zijn oorzaak, dat de N.T. toekomstverwachting ... *niet* anthropologisch, maar *Christologisch* bepaald is" [146]).

Alle bijbelse belangstelling voor de tussentoestand komt hieruit voort: er is geen tijd en geen toestand denkbaar, waarin het heil, gevonden in Christus, volkomen zou kunnen wegzinken. De verhouding tussen Christus en de Zijnen kan nooit onderbroken worden. Deze verbondenheid blijft in alle drie tijdsperioden (op de aarde, in de tussentoestand, op de nieuwe aarde) [147]). „Glans wordt dan ook niet dáárom aan deze tussentoestand gegeven, omdat het afzonderlijk bestaan van de ziel vanzelfsprekend heerlijkheid in zich draagt, maar omdat het met Christus zijn altijd die glans verspreidt" [148]).

---

143) id., 288.
144) W. F. Wertheim, De mensheid op avontuur², 134.
145) cf. Buri, a.w., 97 v.
146) H. N. Ridderbos, Bijbelse toekomstverwachting en mensbeeld, in: Geref. Weekblad, 1960, 154.
147) cf. Sevenster, a.w., 131 v.
148) id., 135 v.

Wij noemen het duidelijke woord van Christus aan Zijn medegekruisigde: „Heden zult gij met Mij in het paradijs zijn" (Luk. 23 : 43). Reeds *vóórdat* de Messias definitief in Zijn Koninkrijk komt (de vraag van de gekruisigde!), zal hij met Hem zijn. Christus schenkt hem meer dan hij vraagt. Van een eeuwig heden is hier geen sprake.

Telders gedachte dat men het paradijs moet zoeken in de onderwereld is uitgesloten in het licht van wat over de bijbelse en Joodse voorstellingen over het paradijs bekend is. Het paradijs is in de hemel. Schilder zegt: „Ik zie geen kans Christus' woord tot den medegekruisigde te *gelooven* (ik zeg het juist zóó) tenzij dan met aanvaarding van de tusschentoestand. En ik zie geen kans de woorden *„met Mij"* te verklaren zonder een *bewustzijn* in dien tusschentoestand aan te nemen" [149]). Wanneer wij alleen maar onder de garantie van Christus in het graf zouden verkeren, zou dit tegenover het rijke bezit van het eeuwige leven in het heden geen winst betekenen. Al zegt Telder dat Paulus in Phil. 1 : 23 het sterven geen gewin voor zichzelf noemt, hij doet dit juist wèl: „voor mij" staat met nadruk voorop.

In Matth. 22 : 32 zegt Christus: God is niet een God der doden, maar der levenden. Hij *is* de God van Abraham lange tijd na Abrahams dood. Hier kan geen sprake zijn van „vereeuwiging" in welke vorm ook. *Op dit tijdstip,* waarop Christus dit zegt, is Abraham een levende. Dat Jezus hier voor het voortbestaan van Abraham de term „opstanding" gebruikt, wil niet zeggen dat Hij de tussentoestand als tijdloos overslaat [150]).

Mozes en Elia staan niet boven de tijd, als zij op een bepaalde datum met Jezus spreken „over zijn uitgang, dien Hij te Jeruzalem zou volbrengen" (Luk. 9 : 31). Zij hebben hun hemelse heerlijkheid niet moeten afleggen om „vanuit de eeuwigheid" te kunnen „neerdalen in de tijd", maar zij zijn „in heerlijkheid verschenen". Midden in hun heerlijkheid leven zij ten volle mee met de voortgang van de heilsgeschiedenis op aarde. Zij zijn er bij betrokken, dat de laatste dagen zijn begonnen. In de tussentoestand *gebeurt* iets: het getal breidt zich *successievelijk* uit, en het is een scheppingsordinantie dat alles wat gebeurt *in de tijd* geschiedt. Hemeltijd en aardetijd zijn niet los van elkaar. Dat blijkt uit Openb. 6 : 9—11: de gestorven martelaars die „tot hoelang?" roepen, moeten „nog een korte tijd" rusten. Telder zegt dat Johannes nog niet zag dat zij het feestkleed *droegen* [151]), maar verwaarloost dat het witte gewaad wel reeds aan hen gegeven werd. De martelaars zijn „ofschoon *in vrede toch niet tevreden* gestorven" [152]). Zij moeten rusten, totdat het getal van hun broeders vol zal zijn. De aardse geschiedenis blijft voor hen van beslissende betekenis. De wereldgeschiedenis wordt beheerst door de kerkgeschiedenis. De zin van de tussentijd (in de hemel en op aarde) is nauw verbonden met het aantal martelaren dat vervuld moet worden. Dit is één van de aspecten van de zin van het nog-niet, die wel eens worden verwaarloosd. Het wachten is

---

[149]) Schilder, Is er een tusschentoestand? in: De Reformatie, 1946, 339.
[150]) Over de term „opstanding" in dit verband: Van Leeuwen, a.w., 252.
[151]) Telder, a.w., 106.
[152]) Miskotte, Hoofdsom der Historie, 142.

op de laatste martelaar. Het is één van de kenmerken van de ware Kerk, dat zij altijd martelaren heeft.

Greijdanus schrijft: „Dat dit kleed *nu* aan deze zielen geschonken werd, wekt de voorstelling, dat zij bij dit roepen gedacht worden op het ogenblik van haar gedood worden, of pas weggezonken zijn onder het altaar" [153]). Hier blijkt de moeilijkheid: is er éérst een periode van roepen en na een bepaald moment een periode van rusten? De tekst spreekt niet over het ogenblik van sterven, maar over zielen onder een hemels altaar. Zij *zijn* reeds gestorven en roepen in de hemel: hoe lang nog? De beste oplossing is o.i., om hier te denken aan twee kanten van één zaak: de tussentoestand is aan de ene kant een roepen: hoelang nog? en aan de andere kant een rusten gedurende een korte tijd. Beide facetten wijzen erop dat de tussentoestand in de tijd verloopt. Anders zou men trouwens niet over „tussentoestand" kunnen spreken.

De gelijkenis van de rijke man en de arme Lazarus moet uiteraard als een gelijkenis gelezen worden, maar wijst toch ook als zodanig op een tussentoestand, waarin de tijd niet ophoudt (Luk. 16 : 19—31).

Als de gemeenteleden van Thessalonica verbijsterd zijn over het sterven van enigen uit hun kring, troost Paulus hen niet met de hemel, waarheen de overledenen hun zijn voorgegaan, maar met het uitzicht op de heerlijkheid van de parousie, waarin ook die gestorvenen zullen delen (1 Thess. 4 : 13 vv.). De tussentoestand is geen eindstation, geen reünie van oud-strijders, maar een wachtlokaal. Paulus schrijft over hen die ontslapen zijn, *voordat* Jezus terugkomt. Het gaat hier niet om een tegenstelling tussen tijd en eeuwigheid, maar om de voortgang van de tijd: „zij, die in Christus gestorven zijn, zullen *het eerst* opstaan; *daarna* zullen wij, levenden, die achterbleven, samen met hen op de wolken in een oogwenk weggevoerd worden, den Here tegemoet in de lucht, en zó zullen wij *altijd* met den Here wezen" (1 Thess. 4 : 16—17). Juist omdat alle aandacht gericht is op de parousie, komt de vraag op, hoe het dan wel gaat met hen die ontslapen en die niet tekort mogen komen. De woorden πρῶτον en ἔπειτα hebben een beslissende functie in Paulus' antwoord. Successie van momenten staat hier centraal.

Wij vestigen ook de aandacht op Openb. 14 : 13: „Zalig de doden, die in den Here sterven, *van nu aan*". Van dit woord zijn vele uiteenlopende verklaringen gegeven. Het „van nu aan" ziet volgens Kuyper op het moment, waarop deze woorden werden gesproken: zij die vóór Christus' hemelvaart stierven waren niet zó gelukzalig als zij die daarna sterven [154]). Maar even later zegt hij iets anders: „niet, dat die nu sterven, reeds zalig zijn; maar dan, als het oordeel, de Rechter te komen staat. Van dat ogenblik af, ap arti, zijn de in den Heere stervenden zalig, omdat er voor hen geen status intermedius behoeft te zijn" [155]). Zijn derde opvatting betekent een afwijzing van de twee genoemde: „ „van nu aan", in een apocalyptisch vergezicht gebezigd, is uiteraard geen tijdsbepaling voor ons" [156]). Zijn vierde visie op deze tekst is: „Volsta het

153) Greijdanus, De Openbaring des Heeren aan Johannes, 1925, 156.
154) Kuyper, Dict. Dogm., Locus de Consumm. saecul., 115.
155) id., 236.
156) id., E Voto, II, 1905, 220.

zeggen, dat o.i. deze woorden zóó zijn te verstaan, dat na het sterven de tijd ophoudt ons te benauwen..."[157]).

Schilder merkt over deze tekst op: „Christus' hemelvaart *verrijkte den hemel...*"[158]).

Debrunner wil ἀπ' ἀρτί zien als het vulgair-Attische woord voor „zeker" en verbindt het met λέγει τὸ πνεῦμα[159]).

Greijdanus zegt dat „van nu aan" betekent dat met Christus' komst en hemelvaart het licht is opgegaan over wat tijdens het O.T. nog niet helder was[160]).

Keizer heeft weer een andere uitleg: „Er zullen bepáálde uren (niet altijd) zijn, zó bang, dat dán te sterven in de Here zaliger is dan te blijven leven... Ja, zegt de Geest. Het doet zo vreemd, zo onwerkelijk aan, dat er een situatie zal kunnen komen, waarin een mens liever sterft dan blijft leven. Daarom komt de Geest erbij... Van nu af geldt dit. Het is nog niet zo geweest, dat het beter was in de Here te sterven dan te leven. Maar in die „ure" geldt het"[161]).

Wij menen dat ἀπ' ἀρτί behoort bij „sterven": wie nu, en voortaan, sterven in de Here, zijn zalig. De voortgang van de heilsgeschiedenis op aarde is van betekenis voor de hemel.

Michaël durfde, toen hij met de duivel twistte over het lichaam van Mozes, „geen smadelijk oordeel uitbrengen" (Judas : 9). Ook de engelen houden rekening met het verloop van de heilsgeschiedenis: de duivel had nog gezag over de dood, het was nog geen Pasen. Michaël wilde niet anticiperen op de opstanding van Christus. Hij weet van een *tijd,* toen de duivel in de hemel kwam, en van een *tijdstip,* toen de duivel uit de hemel geworpen werd. Hij leeft bij vroeger-nu-later[162]). Al had hij de *kracht* om de duivel te verslaan, hij wachtte totdat hij ook het *recht* er toe zou hebben; hij keek op de klok, met engelengeduld. Ook voor de engelen zal de hemel *nieuw* worden. In die nieuwe hemel kan het nooit meer een half uur *stil* worden.

Alleen al de uitdrukking „nieuwe hemel", die niet slechts op het uitspansel behoeft te slaan, bewijst hoe de tijd in de hemel niet ophoudt. Er is een ontwikkeling in de hemel en er komt een vernieuwing. Misschien mogen wij het zo zeggen: op de aarde wordt het *gehele* „Onze Vader" gebeden, in de oude hemel wordt *de eerste helft* van het „Onze Vader" gebeden en in de nieuwe hemel blijft alleen de doxologie over, waarmee het „Onze Vader" besluit. In de oude hemel staan nog de voetsporen van de duivel; in de nieuwe zijn die uitgewist. De zonde is in de hemel begonnen, maar de vernieuwing ving er aan, toen

---

[157]) id., De gemeene gratie, I, 1902, 463.

[158]) Schilder, a.art., 340 (voor het geval „van nu aan" slaat op „sterven"; Schilder en Greijdanus nemen ook de mogelijkheid aan dat het slaat op „zalig").

[159]) A. Debrunner, Grammatik des N.T. Griechisch, II, Anhang, § 12.

[160]) Greijdanus, a.w., 301.

[161]) J. Keizer, Het Woord aan het woord, 1961, 22 v. Cf. A. Ringnalda, De Openbaring van Johannes, ²1962, 76: „Voorts geldt dit alleen *„van nu aan"*: van die tijd af, dat de eindgerichten op aarde komen. Dàn pas is het zaliger in de Here te *sterven* dan in Hem te *leven"*.

[162]) Schilder schrijft terecht over een *tijdsruimte* tussen het ontstaan der engelen en de revolutie van een deel der engelen, Wat is de hel? ²1920, 23 v.

Jezus ten hemel voer. De Joden riepen bij Jezus' intocht in Jeruzalem: „Vrede in de hemel!" inplaats van „vrede op aarde" (Luk. 19 : 38) alsof zij toén al konden zeggen: „ik zag een nieuwe hemel". God kon gerust zijn, er was vrede in Palestina en dús in de hemel: ere zij de aarde, vrede voor God! De zielen onder het altaar konden hun „hoe lang?"-geroep wel staken, Jeruzalem dat beneden is stuurde een gelukstelegram naar Jeruzalem dat boven is. De Joden zagen niet dat de hemel niet alleen met Israël meeleeft, maar zij hadden er in elk geval oog voor, dat de hemelse met de aardse geschiedenis samenhangt.

Ook voor de hel is de voortgang van de heilshistorie van beslissende betekenis. Vaak doen wij alsof de hemelvaart van Jezus alleen betekenis had voor de plaats van vertrek en de plaats van aankomst, dus voor de aarde en de hemel; wij vergeten dan dat er nog een derde plaats is waarin de lijn van de hemelvaart op de een of andere wijze uitloopt. Het woord πορευθείς in 1 Petrus 3 : 19 moet slaan op de hemelvaart (cf. vs. 18: Christus is gestorven, levend gemaakt en heengegaan, let ook op ἐν ᾧ) en dit heengaan zelf was de prediking, die uitging naar „de geesten in de gevangenis". Bij Zijn hemelvaart vierde Christus Zijn overwinning over Noachs tijdgenoten. Zij wisten: nu begint het laatste bedrijf, dit is de aanvang van de jongste dag. Ook in de hel wordt meegeleefd met de voortgang van de geschiedenis. Ook daar is sprake van een voorlopige en een definitieve toestand. Vóór de jongste dag is de hel een „gevangenis", na die dag „de poel des vuurs" [163]). Er is ook in de rampzaligheid „vroeger" en „later". De einden der eeuwen zijn op de geesten in de gevangenis gekomen. Zij, die de ondergang der eerste wereld hebben meegemaakt, zien in de hemelvaart van Christus het begin van een nieuwe ondergang. Het is een vreemd kerygma dat hen bereikt: nu is alles definitief verloren. Zij zien opnieuw hoe de deur van de ark door God zelf gesloten wordt. Zij kunnen aan de duivel merken, dat hij nog „een kleine tijd" heeft. Dat woord „tijd" is geen vreemde klank voor hen geworden, al zijn zij πνευματα. Anders kan een gebeurtenis-in-de-tijd voor hen niet een prediking zijn.

Op allerlei wijzen laat de Bijbel zien dat aarde-tijd, hel-tijd en hemel-tijd één zijn. Wel zegt Jesaja in het „Onze Vader" van het O.T.: „Gij, Heere, zijt onze Vader, want Abraham weet van ons niet en Israël kent ons niet" (Jes. 63 : 16). In de nood van de ballingschap moet Israël niet om hulp vragen aan Abraham of Jacob; zij kunnen niet meer zorgen voor hun nageslacht. Maar — er is blijdschap in de hemel, als één zondaar zich bekeert (Luk. 15 : 7). Met dat „in de hemel" wordt allereerst God bedoeld; maar zou die blijdschap niet van God overspringen op de engelen (vs. 10) en op Abraham? Jezus zegt dat wij vrienden moeten maken met ons geld, opdat zij ons ontvangen in de hemel (Luk. 16 : 9). Als wij in de hemel komen, dan komen de achtergebleven gebieden naar voren, en wij worden welkom geheten door mensen die wij op

---

[163]) Cf. Ringnalda, a.w., 108 v., over het beest en de valse profeet die *levend* ter helle varen, en de „overigen" die „de gewone dood" nog ingaan: „De *voorlopige* hel heeft haar laatste doden ontvangen". Cf. ook: Schilder, a.w. Ten onrechte zegt hij over de hel: „*Eeuwig*. Dat is: zóó, dat ophoudt alle successie van momenten", a.w., 31.

aarde met geld geholpen hebben. Zij kennen ons en herinneren zich onze goede werken. In de hemel zijn ze niet alleen blij om wat Jezus in de hemel, maar ook om wat Hij op de aarde doet. Zo moet Abraham in de hemel bemerkt hebben, dat er op aarde een Bijbel was ontstaan. Jezus kan hem in de mond leggen: „zij hebben Mozes en de profeten" (Luk. 16 : 29). Abraham kon meespreken over zoveel eeuwen na Abraham [164]).

De Bijbel geeft nergens de indruk, dat de hemel is zoals zovelen hem zich voorstellen: een rustoord zonder spanningen, ver van al het aardse, zodat niemand er hemel en aarde bewegen kan; die hemel, waar het schoon is, maar ook een beetje eentonig, heeft iets onwerkelijks, alsof wij behalve wat eens kinds was ook onze menselijkheid er goeddeels zouden hebben afgelegd, alsof al het ten hemel schreiende niet meer tot ons zou doordringen. Maar déze hemel bestaat niet. De zaligen in de hemel zijn maar niet alleen in de zevende hemel. Zij leven mee met de wereldgeschiedenis, zij strijden mee in hun gebeden. Het huis des Vaders is niet de hemel, maar de hemel *en* de aarde. Toen de engelen afdaalden naar parterre, heeft Abraham zich verblijd op de eerste etage. Als wij in de hemel Christus niet meer zouden kunnen helpen in Zijn strijd en alleen maar hoog boven de aardse tijd van de rust zouden kunnen genieten, dan zouden wij moeten vragen: mogen wij terug naar de aarde? Maar — onze taak gaat door in de hemel, en er is geen hemelsbreed verschil tussen onze aardse en onze hemelse taak. De mensen in de hemel hebben het daar nog te kwaad met een stuk van de dood: zij hebben hun lichaam nog niet terug, zij kunnen er niet uit de voeten. En zij moeten wel belangstelling voor ons hebben, omdat zij „niet zonder ons tot de volmaaktheid" kunnen komen (Hebr. 11 : 40). Dit betekent niet, dat hun volmaaktheid afhangt van onze strijd, maar wel dat wat voor ons de nieuwe bedeling is, ook voor hèn de nieuwe bedeling is. Als Christus sterft, staan er heiligen op (Matth. 27 : 52). Het is Goede Vrijdag voor hen. En zij moeten tot de Paasmorgen wachten, voordat zij uit de graven kunnen komen (vs. 53). De woorden „na zijn opstanding" houdt men vaak voor een latere toevoeging. Daar is geen reden voor. Zij weten van „voor" en „na". Ook de triomferende Kerk moet *wachten* op Christus' opstanding. Zij worden vrijdags opgewekt en verschijnen zondags in Jeruzalem en zijn *daarna* (hoe en wanneer weten wij niet) naar de hemel teruggekeerd. Geen enkele vereeuwigingstheorie weet raad met zo'n *geschiedenis*. Zij verschijnen in hun vroegere woonplaats en worden herkend als reedsoverleden heiligen; zij zijn *mensen* gebleven, zij zijn *dezelfden* die zij waren. Zij zijn geen vreemden in Jeruzalem.

Terecht schrijft Verhoef: „Wat voor een mens is dat, die niet herkent en niet herkenbaar is, los van zijn verleden, zijn herinnering eventueel? Als we zo zouden worden, kunnen we net zo goed de vernietiging leren! Als ik toch iemand anders wordt, interesseert me de hele-boel niet meer." Hij wijst er

---

[164]) Hij kon daarbij ook nog terugdenken aan het *verleden*, cf. de speelse opmerking van Barnard, Lieve gemeente, 181: „Ik denk dat Abraham in de gelijkenis, toen hij zei: ze hebben Mozes en de profeten! gedacht heeft: ... en daar staat ook mijn geschiedenis in, toen ik een Lazarus was en die rijke man wèl omzag." (Gen. 12 : 10—20, 20 : 1—18, 26 : 1—35!).

dan op, hoe de mens *mens-in-relatie* is en hoe God die *bepaalde* mens wil redden en dan wel een oplossing zal geven voor de scheiding van hen, die verloren zijn gegaan. Jezus blijft na Zijn opstanding herkenbaar, Mozes en Elia worden op de berg gekend, de rijke man kan zich zijn verleden herinneren [165]). Omdat wij eeuwig mensen blijven, kunnen wij nooit deel krijgen aan de eeuwigheid van God.

Voordat wij nagaan, wat de Bijbel over Gods eeuwigheid zegt, moeten wij eerst nog enkele bezwaren bespreken, die men tegen het betoog over de continuïteit van de tijd zou kunnen inbrengen met een beroep op bepaalde bijbelse gegevens, die met het voorafgaande in strijd schijnen te zijn.

Meermalen kwamen wij in het tweede deel reeds die ene tekst tegen, die steeds weer dienen moest om te bewijzen dat de Bijbel het ophouden van de tijd zou leren: Openb. 10 : 6. Wij zagen Barth met deze tekst opereren [166]); Bavinck zegt dat volgens deze tekst de uitwendige tijd eenmaal zal ophouden [167]); vele anderen stellen het ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται op één lijn met de beloften dat er geen rouw of geklaag, geen tempel en geen nacht meer zal zijn. De Moor legt verband tussen wat de engel over God zegt (die leeft in alle eeuwigheid, en: die alles geschapen heeft) en de inhoud van de eed (geen tijd, en: de verborgenheid wordt vervuld) [168]).

Maar de Nieuwe Vertaling zegt: „er zal geen uitstel meer zijn". Dat deze vertaling juist is, blijkt uit het vervolg: „*maar* in de dagen van de stem van de zevende engel ... is ook *voleindigd* het geheimenis van God..." (vs. 7). Van Munster schrijft: „De bedoeling moet zijn: Nu is het einde daar . Geen tijd meer voor de goddelozen tot bekeering ... De tijd van wachten is voorbij" [169]). Bock zegt ervan: „In höchster Steigerung ist das gemeint, was in menschlichen Angelegenkeiten solche Redensarten aussprechen sollen: „es ist keine Zeit mehr zu verlieren, ... es ist keine Zeit mehr"" [170]). Het zou bijzonder vreemd zijn, als de engel met het geopende boekje uit vs. 2 hier plotseling een boekje zou opendoen over een komende structuur-verandering van de tijd.

Wij verwerpen dus ook de mening van De Moor, dat er verband zou bestaan tussen „die leeft in alle eeuwigheid", en „er zal geen tijd meer zijn". Hij schrijft: „Wij zijn zoo gewoon aan den tijd, dat we ons niet kunnen indenken, dat deze ooit zou ophouden... En nu moeten we ons gewennen aan de gedachte, dat deze bestaansvorm der dingen, waarmede we als het ware samengegroeid zijn, niet alleen eens zal ophouden, doch ook dat het einde van den tijd zeer nabij is. Hoe zullen we dit gelooven, wanneer het ons niet wordt bezworen bij Hem, Die leeft in alle eeuwigheid, en niet alleen alle tijdelijke dingen heeft geschapen, doch ook den tijd zelf, dien Hij als de Koning der eeuwen souverein beheerscht?... Eens, zoo hebben 's Heeren knechten voortdurend(!) der menschheid toegeroepen in Zijnen naam, houdt dit opvolgen der oogenblikken

165) W. W. Verhoef, a.art., 3 v.
166) Barth, K.D., II, 2, 759 en I, 2, 55.
167) Bavinck, Geref. Dogm., II, 132.
168) J. C. de Moor, De hemel geopend, 1910, 182.
169) H. Th. v. Munster, Zie, Hij komt met de wolken, 1946, 115.
170) Bock, a.w., 127 noot.

op, is het worden afgeloopen, en moet al het geschapene in het eeuwige zijn den naam des Heeren verheerlijken" [171]). En het is opvallend dat hij dan als tussenzang bij deze preek laat zingen: Ps. 90 : 2. Daarin komen de regels voor: „Want in uw oog zijn duizend jaren, Heer! een enk'le dag, een nachtwaak en niets meer." De eeuwigheid van God wordt hier rechtstreeks betrokken op het ophouden van de tijd. „De bestaansvorm der dingen, waarmede we a.h.w. samengegroeid zijn" wordt ons ontnomen, — alsof „al het geschapene" geen schepsel mocht blijven.

Maar — komt ook Petrus niet met Ps. 90 voor de dag in verband met *onze* visie op de *tijd?* Wij denken nu aan de tweede tekst, die men als bezwaar kan inbrengen tegen de stelling dat de Bijbel nergens de tijd miskent: 2 Petrus 3 : 8. Het schijnt alsof Petrus de zin van het tijdsverloop geheel devalueert vanuit de Goddelijke „tijdrekening" en ons (zoals Luther doet) adviseert om met de ogen van God naar de tijd te kijken, zodat hier niet het eigenlijke „neutestamentliche Zeitverständnis" aan het woord zou komen [172]). Maar het gaat hier om een afweer van de spotters, die in hun voorbarige interpretatie van de geschiedenis niet meer vertrouwen dat *God* deze overziet en naar het doel leidt [173]). Wij moeten niet met de ogen van God de tijd bezien, maar wij moeten wel vertrouwen hebben, dat God met *Zijn* ogen de tijd beziet. Een verwijzing naar Gods eeuwigheid betekent nog niet een afwijzing van onze tijdelijkheid. Integendeel, juist wie weet dat duizend jaar voor God als één dag zijn, kan een lofzang zingen op de lange tijd die van dag tot dag Gods lankmoedigheid weerspiegelt. Wie zondags Psalm 90 heeft gezongen, kan zonder maandagmorgenstemming aan zijn dágelijks werk beginnen. „Geloofd zij God met diepst ontzag": Hij is eeuwig! „Hij overlaadt ons dag aan dag": wij zijn tijdelijk! En dat rijmt op elkaar.

Maar — heeft God dan niet de eeuwigheid in ons hart gelegd? Wij denken nu aan de derde tekst, die men kan aanvoeren tegen de stelling dat de Bijbel nergens de tijd miskent: Pred. 3 : 11. Wat wordt daar bedoeld met עולם? De betekenis „wereld" krijgt dit woord pas veel later [174]). Baudissin vertaalt: „Zukunft" [175]). Dalman vertaalt: „Weltzeit" [176]). Galling schrapt „in het hart" en vertaalt: „Alles hat er schön gemacht für seinen Augenblick, ausserdem aber gab er ihm den Zeitenablauf, nur dass der Mensch nicht erfasst das Werk, das Gott tut, weder Anfang noch *Ende*" [177]).

---

171) De Moor, a.w., 183 v.
172) Delling, a.w., 116.
173) cf. Berkouwer, a.w., 100 v. Ringnalda, a.w., 110, doet ten onrechte een beroep op 2 Petr. 3 : 8 voor zijn theorie over de jongste dag: „Dit is geen dag der mensen, maar een dag des Heren, die anders geteld wordt dan de dagen der mensen." Cf. id., 103: „. . . die als gewone dag begint, maar dan geen avond meer zal hebben, doch overleiden (men zou bijna zeggen: overlijden!, O. J.) zal tot de eeuwigheid", wat overigens in strijd is met zijn gedachte dat de duivel aan het *einde* van de dag des Heren nog een korte *tijd* ontbonden zal worden, id., 110. Typerend is de vreemde tegenstelling: „geen dag der mensen, *maar* een dag des Heren", alsof de jongste dag niet evenals de sabbat er zou zijn *voor de mens.*
174) cf. Jenni, a.w., 77.
175) W. W. Baudissin, Adonis und Esmun, 1911, 497.
176) G. Dalman, Die Worte Jesu, I², 1930, 134.
177) K. Galling, Prediger Salomo, 1940, 61 v.

Andere vertalingen brachten wij reeds naar voren, toen de „boventijdelijkheid van het hart" in verband met het aevum-begrip ter sprake kwam. Wat moeten wij van al die uiteenlopende vertalingen denken? Men heeft vs. 11b vaak te veel losgemaakt van vs. 11a. Prediker wil zeggen: wij zien de tijd en de waarde van de tijd, doordat de eeuw in ons hart ligt. Er is natuurlijk *verschil* tussen „tijd" en „eeuw", maar dat behoeft niet een *tegenstelling* te zijn. Wij hebben tijdsbesef (11a) juist doordat wij ons van ons in-de-tijd-zijn onderscheiden (11b). עולם doelt bijna altijd op een lange tijd, maar de „eeuw" is ook *meer dan tijd,* zoals alleen al blijkt uit גם („ook").

Aalders parafraseert: „God heeft in den menschelijken geest een drang gelegd om over het verloop van den tijd (en wat daarin gebeurt) na te denken" [178]). De mens staat niet boven de tijd, maar stelt zich in zijn religie tegenover de tijd, God legt voortdurend de eeuw in ons hart (het is een steeds actueel blijvende daad van God), en omdat God ze samenvoegt, behoren tijd en eeuw bij elkaar, al is het op een wijze die ons verborgen is [179]).

Nergens zegt de Bijbel dat wij het heil sub specie aeternitatis moeten zien. Om de heilsfeiten die in de tijd geschied zijn te verstaan, moet ik amen zeggen op het Woord. „Dus heb ik geen „gezichtshoek" nodig, maar een hoor-stoel in de leer-school van den Geest, die spreekt in 't Woord. En ik behoef geen eeuwigheid, doch ik heb uit te gaan tot den Eeuwige . . ." [180]).

Het boek Prediker spreekt overigens niet altijd in dezelfde geest over de tijd. Als het over ijdelheid spreekt, wordt meestal niet het voorbijgaan van de tijd bedoeld, want Pred. 3 : 15 zegt dat God de tijd in handen heeft en zijn voorbijgaan beheerst. Maar in Pred. 1 : 3—11 is iemand aan het woord, die vijandig staat tegenover de tijd en die de tijd rechtstreeks in verband brengt met de vergankelijkheid en die heel dicht bij de leer van een eeuwige wederkeer komt, waardoor de zin van de tijd als ordinantie Gods eenvoudig wordt opgeheven. Dat het voorbijgaan van de tijd (gegrond in de schepping) iets anders is dan de vergankelijkheid (uitwerking van een gericht van God), komt hier niet tot zijn recht [181]). In vs. 4 wijst עולם niet op een eindeloze tijd of op tijdloosheid, maar op de relatieve bestendigheid van de aarde tegenover de onbestendigheid van de generaties. Dat het oog niet verzadigd wordt van kijken, is een groot geluk voor de mens, die een eeuwige taak heeft; maar vs. 8 ziet alleen het vermoeiende ervan [182]).

Het is vreemd dat Aalders vs. 8 uitlegt met de woorden: „er is steeds weer wat nieuws te zien en te hooren" [183]), terwijl het hier juist gaat om de gedachte dat er *niets* nieuws is onder de zon.

In Pred. 3 : 1—8 horen we een ander geluid over de tijd. Komt hier een andere spreker aan het woord? Enkele kerkvaders (Gregorius Thaumatourgos, Gregorius van Nyssa, Hieronymus, Gregorius de Grote) nemen aan dat bepaalde

---

178) G. Ch. Aalders, De Prediker, 77.
179) cf. Popma, Heersende te Jeruzalem, 73, 75, 77.
180) Schilder, Schriftoverdenkingen, III, 271.
181) cf. Popma, a.w., 61.
182) id., 15.
183) Aalders, a.w., 35.

uitspraken in het boek Prediker als woorden van „dwazen" beschouwd moeten worden; ook in later tijd wordt de gedachte verdedigd dat het hier gaat om een dispuut tussen verschillende meningen [184]). Het is moeilijk uit te maken, op welke plaatsen telkens weer een andere, afwijkende mening aan het woord komt. Maar 3 : 1—8 bevat in elk geval kritiek op 1 : 3—11. De tijd wordt nu getekend als een ordening van God en als een altijd *bestemde* tijd. Bij „een tijd van oorlog en een tijd van vrede" mogen wij denken aan de beëindiging van de oorlog tussen vrouwenzaad en slangenzaad, waarna een eeuwige *tijd* van vrede zal aanbreken [185]). Terecht zegt Aalders dat het in 3 : 1—8 *niet* gaat over „de tijdelijke beperktheid en vergankelijkheid van alle dingen" [186]). Hij vertaalt עת met „tijdstip" en merkt tegenover Siegfried op: „Wanneer er zooveel nadruk op wordt gelegd, dat voor alles een tijdstip is, dan ligt daar indirect in, dat dit ook zoo behoort te wezen, dat het zoo dus voortreffelijk is ingericht. En dat wil Prediker nu ten overvloede ook nog expressis verbis zeggen. Het is bijna alsof hij de vrees heeft gekoesterd, dat iemand mogelijk uit het voorafgaande de conclusie zou willen trekken, dat hij bedoelde kritiek te oefenen op de beschikking Gods" [187]). Deze conclusie vinden wij o.m. bij Baden. In 3 : 1—8 wordt volgens hem de historie van haar eigenlijk karakter ontdaan en door een grondeloze zwaarmoedigheid genivelleerd, alsof wij ons zouden bevinden in een trein die in een kring rondrijdt en ons tot vervelens toe hetzelfde landschap laat zien, — en dan gaat de historie z.i. zich wreken wegens het feit dat zij geen interesse ontmoet [188]). Hij ziet niet, hoe in dit bijbelgedeelte juist *kritiek* wordt uitgeoefend op de kringloop-gedachte. Wij kunnen maar niet zonder meer spreken over „die geschichtslose Zeitauffassung Qohelets" [189]).

Er zijn er die de cyclische visie ook in andere bijbelboeken menen te vinden. Wij noemen Bock als voorbeeld. Hij schrijft over de zegels, bazuinen, fiolen en donderslagen in de Apocalyps: „Im zyklischen Gang des Weltenwerdens gibt es viele „Jüngste Tage"... Die Offenbarung Johannis will uns lehren, zyklisch zu denken..." [190]). Alleen al de tekst: „de tijd is nabij" (Openb. 1 : 3) is voldoende om dit te weerleggen.

Volgens Max Pucard hebben de bijbelse verhalen dezelfde centraliserende structuur als de mystiek, waarbij in het voortvloeien van het schepsel uit de eerste oorsprong het einde zich weer cirkelvormig naar het begin toe buigt, omdat het voortvloeien van de personen uit God een voorspel is van het terugvloeien van het schepsel in God. „Die Geschichten der Bibel haben die gleiche Struktur, sie sind nicht hintereinander, nicht in einer logischen Geraden aufgereiht, sondern eine nach der anderen steigt auf aus einem Zentrum und

---

184) Aalders, a.w., 17, verwijst naar E. Podechard, l'Ecclesiaste, 1912, 142—144. Zie ook Popma, a.w.

185) Popma, a.w., 66.

186) Aalders, a.w., 71.

187) id., 75.

188) Baden, a.w., 51, 60.

189) Jenni, a.w., 74. Cf. over Pred. 3 : 1—15: K. Galling, Das Rätsel der Zeit im Urteil Kohelets, in: Zeitschr. für Theol. und Kirche, 1961, 1—15. Hij schrijft over het raadsel van de tijd als o.a. „die unausweichbare Belastung der geschichtlichen Existenz des Menschen", a.art., 12.

190) Bock, a.w., 167 v.

kehrt selbst wieder an ihrem Ende zurück zum Zentrum, wo sie begann. Durch diese Mitte sind alle Geschichten mit einander verbunden, durch die Logik der Mitte, nicht durch die Logik der geraden Linie" [191]). Het is waar, dat het in de Bijbel niet gaat om een mathematisch-juiste chronologie. Maar het is overdreven om aan alle bijbelse verhalen een cirkelvormige structuur toe te schrijven. Er loopt een *lijn* door de Bijbel. De geslachtsregisters bewijzen hoe de voortgang van de tijd voor de bijbelschrijvers grote betekenis heeft.

Wij menen hiermee de belangrijkste bezwaren weerlegd te hebben. Natuurlijk zijn nog vele andere teksten wel eens gebruikt om te „bewijzen" dat de Bijbel een dualisme tijd-eeuwigheid zou kennen, — zelfs die teksten die o.i. juist het tegendeel aantonen.

Wij noemen twee voorbeelden. Coppens acht het niet uitgesloten dat Job in Job 19 : 25—28 „zó geweldig door het geloof werd aangegrepen, dat leven en dood uit zijn bewustzijn verdwenen en dat hij zijn overtuiging zó heeft geformuleerd, dat zij tijd en ruimte transcendeert" [192]). Job zou boven ruimte en tijd uitstijgen, juist als hij spreekt over „uit mijn vlees" en „mijn eigen ogen" en van „verlangen" naar een bepaalde gebeurtenis.

Tenslotte wijzen wij op het feit dat men wel eens misbruik maakt van de ongunstige klank die de uitdrukking „deze eeuw" kan hebben. Schilder merkt ergens op: „die neutestamentliche Unterscheidung zwischen „Fleisch" als Geschöpf und als sündhaftes Geschöpf (vgl. ὁ αἰών und ὁ αἰών οὗτος) wird oft verwischt" [193]). Dat is een onthullende vergelijking. De toekomende eeuw doet „deze eeuw", maar niet „de eeuw" verdwijnen.

c. Gods eeuwigheid

Miskotte wijst er op dat het Hebreeuws geen woord heeft voor „eeuwigheid" [1]).

Wij hebben al gezien dat עולם „verste tijd" (t.a.v. verleden of toekomst) kan betekenen. Verschillenden willen „eeuwig" ook bij God opvatten als eindeloze tijd. Van der Linden schrijft: „Daarin ligt een waardevolle gedachte, omdat men zich wil losmaken van een niet op de Schrift gegronde wijsgerige idee... Als wij maar niet te kort doen aan wat Petrus schrijft: één dag is bij de Heere als 1000 jaar..." [2]). Maar die „waardevolle gedachte" kan niet anders dan tekort doen aan wat Petrus schrijft. De goede bedoeling kan dat niet goed maken.

Het O.T. begrip עולם impliceert niet zonder meer de gedachte aan tijdloosheid. Pedersen omschrijft het als „concentrated time into which all generations are fused and from which they spring" [3]). Het is dus z.i. „tijd" zonder meer, zoals deze zich ontplooit door alle tijdsgewrichten heen. In verband daarmee denkt De Groot bij de aanduiding El[c]Olam aan de boven de wisseling der tijden

---

[191]) Picard, a.w., 79.
[192]) J. Coppens, Het onsterfelijkheidsgeloof in het Psalmboek, 1957, 4.
[193]) Schilder, Zur Begriffsgeschichte des „Paradoxon", 332.
[1]) Miskotte, Openbaring der Verborgenheid, 79.
[2]) H. A. L. v. d. Linden, Het Wezen Gods, in: Dogma der Kerk, 1949, 130.
[3]) J. Pedersen, Israël, its life and culture, I, II, 1926, 491.

verheven bestendigheid van God [4]). Hij meent dat deze benaming zo zelden voorkomt, omdat Jahwe juist wel in een bijzondere relatie stond tot een bepaalde tijd, nl. de exodus.

Maar er is in de Bijbel geen sprake van enige „concurrentie" tussen Gods eeuwigheid en Zijn betrokkenheid op de tijd. God noemt Zichzelf: „Ik, de Here, die de eerste ben, en bij de laatsten ben Ik dezelfde" (Jes. 41 : 4). Hij overleeft de duur der geschiedenis. Zijn eeuwigheid is niet in woorden uit te drukken. Geen enkel van onze begrippen — ook niet het begrip „oneindige duur" — kan aan Gods eeuwigheid recht doen. Als het O.T. het woord עולם gebruikt in verband met God, moet het altijd door „eeuwig" vertaald worden (Gen. 21 : 33, Jes. 40 : 28, Dan. 12 : 7, Jer. 10 : 10, Jes. 26 : 4, Deut. 33 : 27, Spr. 8 : 23, enz), maar een omschrijving van deze eeuwigheid kunnen wij niet geven. God is ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν και ὁ ἐρχόμενος (Openb. 1 : 4). Deze naam van God volgt daar achter ἀπὸ, maar blijft onverbogen om te meer Gods onveranderlijkheid aan te geven. Uit ἐρχόμενος blijkt dat God hier niet als „de zijnde" zonder meer wordt aangeduid, maar in Zijn betrokkenheid tot de tijd. Hij *is*: Hij kent geen worden. Hij *was*: Johannes schrijft niet ὅς ἦν, maar ὁ ἦν, een tweede onregelmatigheid die opnieuw bewijst hoe onze taal tekort schiet om Gods eeuwigheid weer te geven.

Het is onthullend om deze naam van God te vergelijken met wat gezegd wordt van het beest in Openb. 17 : 8: „het beest, dat gij zaagt, was en is niet, en het zal opkomen uit de afgrond en het vaart ten verderve..." Het lijkt op elkaar: „die is en die was en die komt" en „het was en is niet en het zal opkomen..." Het lijkt op elkaar, zoals de hoornen van het beest op de hoornen van het Lam lijken. Maar het levensritme van Christus beweegt zich in één doorlopende lijn van standvastige trouw: die is, was, komt. En het ritme van het beest gaat met stoten omhoog en dan weer naar beneden: die was, *niet is* en toch komt. Het is typerend dat de Bijbel de neergang van deze lijn juist bij het *heden* laat beginnen. Als hij op en neergaat, moet hij eindigen met neergaan. Zijn gang door de tijd is een zigzaglijn. „Das heisst: es ist eine übergeschichtliche Macht, die über dem wechselnden Gang der Zeiten durch Jahrtausende die Geschichte begleitet wie Gott, „der war und ist und sein wird." Aber ihr Lebensrhythmus ist das Widerspiel des göttlichen. Nicht in Treue und Beständigkeit waltet sie über der Geschichte wie er, sondern stossweise emporsteigend und vergehend, ihre Anhänger im Stich lassend und betrügend. Wie *er* war sie und kommt, aber wenn er ist und bleibt, so ist sie *nicht* und vergeht" [5]).

Maar God is „van eeuwigheid tot eeuwigheid" God (Ps. 90 : 2). Dat wil zeggen „dat wij God altijd ontmoeten, hoever we ook „terugdenken" en altijd ontmoeten, hoever we ook „vooruitdenken" " [6]). Dat heeft niets te maken met een mythiserend „van oertijd tot eindtijd" of met een filosofisch oneindigheidsbegrip. Pred. 3 : 14 zegt dat wat God *doet* eeuwig is. Het gaat dus niet aller-

[4]) J. de Groot en A. R. Hulst, Macht en wil, 120. Cf. W. Eichrodt, Theol. des A.T., I[5], 1957, 113 vv.
[5]) Frey, Das Ziel, 167 v.
[6]) Popma, Heersende te Jeruzalem, 89.

eerst over een eindeloze duur. Wat God doet, daar is niet aan toe te doen of af te doen, — dat is onaantastbaar. God zoekt alle ijdele dagen weer op (vs. 15); daarmee wordt kritiek geoefend op Pred. 1 : 4—11; dit wordt o.i. ten onrechte verwaarloosd door Aalders die meent dat 3 : 15 nog eens terugkomt op 1 : 9—11 en „laat uitkomen, dat de cirkelgang aldus door God is bepaald: God laat weer terugkeren wat reeds door iets anders vervangen was" [7]).

Jesaja spreekt (in 40 : 28) niet over de eeuwigheid als één van de eigenschappen van God in verband met een abstract tijdsbegrip. Het gaat om Zijn Heer-zijn over alle tijdelijkheid en Zijn voortwerken in de geschiedenis, om Zijn macht en Zijn trouw, zoals die blijken uit Zijn eeuwig Woord (40 : 8), Zijn eeuwige hulp (45 : 17), Zijn eeuwig heil (51 : 6), Zijn eeuwige gerechtigheid (51 : 8) en Zijn eeuwige goedertierenheid (54 : 8).

Dat God eeuwig is, houdt dus niet in dat de tijd niet meetelt. Soms wordt het eeuwige leven getekend als een leven, waarin wij vanwege de eeuwigheid niet meer aan léven toekomen. Dan gaat het dus om een eeuwigheid die ons als ménsen in de hoek drukt, een overmachtige Goddelijke eeuwigheid. Met zo'n eeuwigheid hebben we geen leven. Maar het eeuwige leven is tegen de dood. En de dood is: de dingen nemen zoals ze zijn. Daarom brengt de opstanding van Christus ons tot een christelijke opstandigheid, die kruiperig geloof als ongeloof ziet. Het eeuwige leven is niet te combineren met de heidense neiging om door God als een mot te worden doodgedrukt of met de min of meer masochistische vreugde om „helemaal niets te zijn" aan de voeten van de Heer. Wij willen God groot maken door te zeggen: Hij is zózeer eeuwig dat Hij ons niet nodig heeft. Maar God wil óns groot maken door te zeggen: eis van Mij vrijmoedig! Zelfs hierin kan het eeuwige *leven* zich openbaren: dat wij met vragen en protesten tegenover God gaan staan om dan te ontdekken dat Hij Zelf onze aanklachten heeft uitgelokt. Daarom kan het eeuwige leven niet een apart leven zijn, bóven het dagelijkse, of een leven dat zózeer *eeuwig* is dat *wij* er nauwelijks aan te pas komen. In het eeuwige leven zijn wij *geen slachtoffers* van Gods onveranderlijke eeuwigheid. Het is een leven in christelijke *vrijheid*. Gods eeuwigheid is niet een óvermacht die de tijd tot ónmacht brengt. Onmacht is er alleen bij ons, door onze afval van God.

De eeuwigheid van God heeft niets te maken met onverschilligheid voor de tijd. Wij ondervinden Goddank ook de goede invloeden van onze tijd, waarin het bewégende zozeer de aandacht boeit: de film, de snelheidswedstrijden. Wij gaan er iets van begrijpen, dat God méé beweegt in de geschiedenis. Wij spreken niet meer abstract van Zijn besluit; wij aanbidden de besluitende God.

Wij wezen al eerder op een merkwaardige tekst: God zal de dagen van de grote verdrukking *„inkorten"* (Matth. 24 : 22); Hij amputeert Zijn eigen plan; Hij zit niet in een star zwijgen onbeweeglijk op de troon van Zijn eeuwig besluit, maar trekt met ons mee door de geschiedenis. Omdat de

---

[7]) Aalders, De Prediker, 81.

uitverkorenen in Matth. 24 : 22 hun vreugde vinden in het volharden tot het einde, zal ook voor hun *besef* de tijd vlúg gaan; bovendien zal God de dagen precies op tijd zó inkorten dat zij niet bóven hun vermogen verzocht worden. Omdat de Geest „kom" bidt, zegt God tegen God: laten Wij haast maken! In de volheid van Gods wezen is een voortdurende aansporing om haast te maken, en dááruit schiet dat ene woord naar voren: „ingekort". De levende God is in de tijd afgedaald en loopt méé met de wijzers van de klok. Omstreeks de negende ure roept Hij: „Waarom?" Theopaschitisten én hun bestrijders vergeten vaak beiden, dat God pas gelukkig is, als Hij kan afdalen in ons ongeluk. Zelfs de *hemel* moet *nieuw* worden [8]). God wil nog niet een nieuwe woning hebben, zolang wij lijden in ons oude huis. Daar is Hij te meelevend voor. Wij moeten niet zeggen: God is rechtvaardig en „ook" genadig. Hij is *geheel* genadig, van begin tot eind. En daarom kan Zijn rechtvaardigheid Hem zwáár vallen. Toen Zijn waarschuwing: „Ten dage als gij daarvan eet, zult ge de dood sterven" in de wind geslagen werd, kreeg Hij terwille van de mens *berouw,* dat Hij de mens gemaakt had. Dat God eeuwig is, wil niet zeggen dat Hij een standbeeld zou zijn. Wij belijden de bewogenheid en bewegelijkheid van God in het dogma van de Drieëenheid. Gods werk is Hem vóór in onze stoutmoedige gebeden. En tegelijk is Hij zelf dit werk al vóór in Zijn verhoring. Daarom is Zijn eeuwigheid niet een muur, maar een deur voor onze gebeden. Daarom raken wij grammaticaal in de war bij: „bidt en gij *zult* ontvangen" en *„eer* zij roepen, zal Ik antwoorden." God kan volkomen eeuwig blijven, als Hij zichzelf onder de invloed van de tijd laat komen. Wanneer wij alleen bij het bijbels spreken over Gods *berouw* waarschuwend opmerken dat dit een antropomorfistisch spreken is, doen we tekort aan het feit dat de Bijbel *altijd* mensvormig over God spreekt en dat dit altijd een *waarachtig* en *zuiver* spreken is [9]). God blijft in Zijn eeuwigheid Dezelfde, maar niet zoals de afgoden dezelfden blijven. Als Hij berouw heeft dat Hij de mens gemaakt had, dan is dat het *berouw* van Zijn *eeuwige* onveranderlijkheid: Hij laat de wereld *niet* ondergaan en *daarom* laat Hij de wereld ondergaan. Jezus Christus is gisteren en heden Dezelfde en tot in eeuwigheid: dat is Gods onveranderlijkheid *en* dat is óók Zijn berouw. Als remonstranten beweren, dat er ook voor God heden, verleden en toekomst bestaat, is dit een niet geslaagde poging om dit mysterie te formuleren. Van

---

[8]) cf. de opmerking van Barnard, Lieve gemeente 194, over Liesje die zei dat God wel dikwijls op de aarde zal komen, omdat het in de hemel maar koud is, 's winters al die sneeuw en in de zomer zoveel regen. In verband met Paulus' woord over „de rots die meegaat" schrijft hij over de combinatie van samengebalde kracht èn onstuitbare gang, de „Godstitel" Rots en de „mensvormigheid" van het pelgrimeren. „God is veel vaster, rustiger, eeuwiger dan wij, en tegelijk veel bewegelijker, leniger, meer „bij de tijd" als wij. Dat te combineren valt ons niet mee." Hoewel, waarom wil iedereen een auto hebben? Omdat wij zoeken naar een vastheid die bewegelijk is, a.w., 59. Maar wij beschouwen God als een manager van het heelal, met alle kenmerken van dien: *„Geen tijd.* Alleen eeuwigheid, samengesmolten momenten, een soort „al-tijd". Maar èchte tijd, geschiedenis, aards medeleven? Dat gunden wij de Eeuwige niet of nauwelijks", a.w., 111.

[9]) Volgens een collegedictaat zei Holwerda: „We moeten maar liever niet van antropomorfismen spreken... Is niet al Zijn spreken gewoon en letterlijk te nemen, omdat God de mens geschapen heeft naar Zijn beeld?"

een „wordende" God kunnen we niet meer zingen: vaste rots van mijn behoud. Door het conflict met de remonstranten e.a. zijn de gereformeerden gedwongen geweest op deze vastheid alle nadruk te leggen, zodat het noodzakelijk is geworden nu ook voor de andere kant (eigenlijk dezelfde kant!) alle aandacht te vragen, al mogen wij evenmin proberen Gods bewogenheid met de tijd te „redden" als Zijn eeuwige onveranderlijkheid. God staat hoog boven onze tegenstellingen: Hij zegt in Zach. 8 : 14 dat Hij *geen* berouw had over Zijn voornemen om kwaad te doen en *tóch* weer gaat wéldoen. Een dergelijke bewogenheid is in geen enkele formule te vangen. Wij moeten God Zijn bewegingsvrijheid laten (zie 2 Kron. 23 : 27, Jesaja 14 : 1, Jeremia 18 : 7—10, Zach. 1 : 17). Wanneer wij met het oog op Zijn eeuwigheid van Hem een hoog en star beeld maken, kunnen wij niet meer uit onze geknielde houding overeind komen. En als wij wél opstaan, is het met gebalde vuist: op Sicilië slaat men een beeld, als het niet geeft wat men vraagt. Tussen lauwe lijdelijkheid en laaiend liberalisme ligt het loflied van de liefde, dat alleen geboren kan worden in de hoede van een lévende God Die Zich *verbidden* laat: „Ik heb de Heere lief, want Hij hoort mijn stem" (Ps. 116 : 1). Daarom bespreekt Calvijn de predestinatie niet aan het begin, maar aan het *eind* van de heilsleer, vlak na de behandeling van het *gebed.* Gods besluiten zijn ook besluiten die besloten *wòrden*; Zijn perfectum is ook een presens. Jona maakt een karikatuur van Gods eeuwigheid, als hij ervan uitgaat dat Ninevé móet ondergaan, omdat dit nu eenmaal is aangekondigd. „Nu eenmaal" — dat zijn woorden die alleen maar in het Arabisch moesten voorkomen.

Het eeuwige leven betekent niet, dat God door Zijn eeuwigheid onze tijd (en onszelf erbij) in een hoek drukt. Het is een eeuwig *leven,* en leven heeft ruimte nodig en vrijheid. Wij zijn uit reactie tegen allerlei ketterijen vaak té bang om onze vingers te branden aan het woord „vrijheid". Wij durven dan aan de mens niet die plaats te geven, die hem in de ontmoeting met God in het eeuwige leven mag toekomen. Wij doen dan alsof de Heer de afstand van de hemel tot de aarde straks alleen *Zelf* zal afleggen, — en wij vergeten dat wij Hem *tegemoet* zullen gaan in de lucht. Wij zullen Hem niet op de begane grond ontmoeten. Als Hij naar ons komt, gaan *wij* naar Hem toe. Ons opstijgen zal een reactie op Zijn nederdaling zijn, een antwoord. Maar wij mogen Zijn komst niet zó allesbeheersend maken dat ónze komst in het niet zinkt. Zijn Woord mag ons antwoord niet verpletteren. Wij staan straks niet meer als de herders van Bethlehem verbijsterd te wachten, totdat de engelen naast ons op de grond staan. Het is niet voor niets Pinksteren geweest. De herders gaan straks de engelen *tegemoet* in de lucht. De Geest getuigt niet tussen de terugkaatsende wanden van een spelonk, maar *met onze geest.* In het eeuwige leven staat de mens met zijn tijdelijkheid niet als een ongeluk in een klein hoekje, maar met uitgebreide armen in een wijde wereld. Er is nergens op aarde zò veel ruimte als om een mens, die het eeuwige leven heeft. God zet met Zijn eeuwigheid niet de domper op onze vrijheid en onze menselijkheid; Hij bevrijdt ons alleen maar van onze schijnvrijheid en schijnmenselijkheid. De vrijmacht van Zijn eeuwigheid róépt onze vrijheid op om de tijd „uit te kopen". Het is pure vreugde te leven

in het besef dat de eeuwige God ons *van ogenblik tot ogenblik gewild* heeft.

Ons éérste gebaar in het eeuwige leven is... het *grijpen van* het eeuwige leven, — zoals onze eerste gebaar in de dood het grijpen naar de verboden vrucht was. God dringt ons het eeuwige leven niet op. Hij komt wat *dit* betreft niet als een dief in de nacht, die van buiten af de deur forceert. Hij komt éérst als Heilige Geest, om te zorgen dat wij van binnen uit de deur opendoen. In Zijn gewoonte om éérst als Heilige Geest te komen, toont Hij Zijn respect voor *ónze* toestemming. Zo alleen kan het eeuwige leven van het *begin* af een leven in *vrijheid* zijn. God, Die alles schiep „naar zijn aard", behandelt de mens *als mens*. Daarom blijft er ruimte voor de *tijd*. Ons hart is niet in *die* zin „boventijdelijk", dat wij niet meer zouden kunnen zeggen in de gebiedende wijs: *vernieuwt* uw hart! (zie Ezech. 18 : 31). Juist in onze dagen die onder de schaduw van het determinisme liggen (vanwege het nihilisme, de erfelijkheidsleer, de psycho-analyse, enz.) is het noodzakelijk er op te wijzen, dat de eeuwigheid in geen enkel opzicht ons de verantwoordelijkheid in de tijd ontneemt en dat er ook een *bijbelse* manier bestaat om met het oog op onze verantwoordelijkheid over „de toekomst als verleden tijd" te spreken.

Als wij zeggen dat de *tijd* in het eeuwige leven niet ophoudt, erkennen wij daarmee dat Gods eeuwigheid ons ruimte laat voor onze vrijheid en onze menselijkheid en onze verantwoordelijkheid. Want deze God is *onze* God. Wanneer het geloof niet over een godsbegrip spreekt, maar over ónze God, laadt het de verdenking op zich, dat deze God van óns afhankelijk is. Het woord „ons" doet al spoedig aan één of andere projectie denken. Maar het is juist de god, waarbij het woord „ons" *niet* past, die door *óns* is uitgevonden. De meest onmenselijke god is het meest menselijk van origine.

Wij mogen niet over Gods eeuwigheid spreken zonder over het eeuwige leven te spreken. Dat geldt niet alleen binnen het kader van deze studie, maar dat geldt altijd en overal. Op het feit dat het eeuwige leven niet een onderdrukking van de menselijkheid betekent, zullen wij straks nog nader ingaan; maar het moest *hier* al genoemd worden, om alle misverstanden over Gods eeuwigheid af te snijden. Bavinck schrijft zó over Gods onveranderlijkheid, dat de openbaring over Gods berouw niet tot haar recht kan komen. Hij zegt dat Gods onveranderlijkheid weinig steun in de Schrift „schijnt" te vinden, maar dat het filosofisch denken al tot de slotsom moet leiden dat de godsidee de onveranderlijkheid „vanzelve" meebrengt. Hij spreekt over God in de categorie van het „zijn" tegenover het „worden" van het schepsel; maar dit zijn filosofische begrippen. Hij schrijft: „Onveranderlijk in zichzelven, leeft Hij toch als het ware het leven zijner schepselen mede en neemt in hunne wisselingen deel" [10]). Dit „al het ware" doet tekort aan wat de Bijbel zegt over het zéér reële meeleven van de eeuwige God met de tijd. Het is de *Vader* der lichten, bij wie *geen verandering* is (Jak. 1 : 17). Iedere gave die goed is — ook de tijd! — daalt van Hem neer. Hij is niet op *die* wijze onveranderlijk, dat wij daardoor in de hoek komen, maar: „naar zijn raadsbesluit heeft Hij ons voortgebracht door

---

[10]) Bavinck, Geref. Dogm., II, 123, 128.

het woord der waarheid, om in zekeren zin *eerstelingen* te zijn onder zijn schepselen" (vs. 18). Hij haalt ons naar voren. Hij is onveranderlijk *als Vader*. Hij wil dat wij Hem *geen rust* gunnen, juist omdat Hij *eeuwig is*. God heeft de ganse eeuwigheid tot Zijn beschikking om te luisteren naar een gebed van één seconde. „Maar dat dit voor mij vaststaat, heb ik toch niet te danken aan een diep denken over de eeuwigheid. Wat helpt ons dat, om op onze tenen te gaan staan en te proberen achter de schermen van de tijd te kijken? Geen verleden en geen toekomst, geen opeenvolging van momenten, — daar kunnen wij geen touw aan vast knopen, ook niet het touw van ons gebed. God staat boven de tijd, — maar waar moet ik gaan staan voordat ik daar bij kan? Mijn dochtertje ligt op haar knietjes in bed en zegt: Dank U wel dat het morgen zondag is. — Wat moet God daar mee aan, als Hij boven de tijd blijft staan? Het is de bloedsomloop van het evangelie, dat God de tijd is binnengegaan. Hij is er zo ingekomen dat Hij kan zeggen: ja, Goddank is het morgen zondag! Hij haalt zijn hart op aan onze klok. Hij brengt onze kinderen naar school, en als ze stilstaan bij het eerste sneeuwklokje, staat Hij ook even stil. Daar heeft Hij de tijd voor. Dat Hij de eeuwigheid ook nog heeft, daar zullen wij later wel van staan te kijken. De theologie heeft wel zo nu en dan een poging gedaan om dat nú al in de berekeningen op te nemen, maar God is niet zo bijster gesteld op mensen die elkaar verdringen voor het sleutelgat van de hemelpoort, terwijl Hij zelf op de begane grond met de kinderen op de kalender kijkt"[11]). De hedendaagse situatie-ethiek mag niet bestreden worden zonder dat men rekening houdt met de daarin tot uitdrukking komende sterke reactie tegen een onbijbelse visie op de verhouding van Gods eeuwigheid en de tijd, waardoor Gods wet buiten het gebeuren in de tijd werd geplaatst. Omdat men niet zag hoe Gods wet en het tijdelijk gebeuren samenhangen, laat men ze nu samenvallen.

Nadat het bovenstaande[12]) geschreven was, verscheen de dissertatie van Kuitert over de mensvormigheid Gods. Enerzijds betekent deze een versterking vande hier naar voren gebrachte visie op Gods eeuwigheid. Ook bij Kuitert vinden wij verzet tegen Bavincks woord over Gods „als het ware" meeleven[13]). Zoals wij zeiden dat Gods bewogenheid en bewegelijkheid beleden wordt in het dogma van de Drieëenheid, schrijft Kuitert: „Dat JHVH met zijn volk meeleeft in de geschiedenis, lijkt ons een beter „aanknopingspunt" voor de triniteitsleer"[14]). Ook wat wij opmerkten over: wat God *doet* is eeuwig, God is niet de *zijnde* zonder meer, er is geen sprake van enige *concurrentie* tussen God eeuwigheid en Zijn betrokkenheid op de tijd, het gaat om Zijn Heer-zijn *over* alle tijdelijkheid én Zijn voortwerken *in* de geschiedenis, — loopt parallel met wat Kuitert schrijft („Gods daden en woorden zijn ... het tegendeel van tijdloos-eeuwig, ze zijn konkreet-historisch bepaald"[15]), JHVH betekent niet:

---

[11]) mijn: Wij mogen van geluk spreken, 1961, 66 v.
[12]) Uitvoeriger in mijn „Uw wil geschiede", vooral in het hoofdstuk: „Het berouw van God", 163—188.
[13]) Kuitert, a.w., 85.
[14]) id., 36, noot 60.
[15]) id., 238.

de onveranderlijk zijnde [16]), God staat *in* de geschiedenis, maar Hij *maakt* haar ook [17]), Gods in-de-hemel-zijn is geen tegeninstantie tegen Zijn in-de-geschiedenis-zijn [18])). Wat wij schreven over het feit dat Gods eeuwigheid niet een onderdrukking van de menselijkheid betekent, wordt ook door hem onderstreept: God staat in Zijn God-zijn niet op gespannen voet met het mens-zijn van de mens [19]). Andere parallellen zijn: de mens is met zelfverberging begonnen [20]); God blijft niet Dezelfde, zoals de afgoden dezelfden blijven [21]); Gods berouw veronderstelt een vóór en na bij God. De kwestie van het antropomorfisme kwam bij ons ter sprake bij de beoordeling van een studie van F. Kuyper, die reeds wees op onjuistheden in de traditionele opvatting; en wij zagen hoe Holwerda de mensvormigheid Gods in verband bracht met de Godvormigheid van de mens. Om drie redenen hebben wij met dit vraagstuk te maken: in verband met de door ons afgewezen traditionele visie op Gods eeuwigheid, waardoor het bijbelse spreken over Zijn meeleven met de tijd niet als een waarachtig en zuiver spreken gehonoreerd kan worden, — in verband met de samenhang tussen eeuwigheidsbeschouwing en aanpassingstheorie, die duidelijk uitkomt in Schilders uitspraak: „Het spreekt wel vanzelf, dat de Bijbel ons, menschen van den tijd, de dingen der eeuwigheid niet anders *kàn* zeggen, dan met behulp van woorden, beelden en begrippen, die *aan dezen tijd* ontleend zijn" [22]), en in verband met het feit dat evenals de moeilijkheden over de verhouding van het Goddelijke en het menselijke en over transcendentie en immanentie ook een bepaalde tijd-eeuwigheid-problematiek uit de natura-Dei-problematiek kan voortkomen. Bij het tweede punt beginnen de vragen. Als wij bij „dingen der eeuwigheid" onderscheid maken tussen Goddelijke en creatuurlijke eeuwigheid — een oneindig kwalitatief onderscheid —, komen wij dan niet behalve met de uitspraak van Schilder ook met Kuiterts gedachten in strijd? Als Gods eeuwigheid totaal anders is dan de onze, wat moeten wij dan op dit punt denken van Zijn mensvormigheid?

Kuitert erkent, dat God buiten de sfeer van het vitale ritme en boven de gang van de seizoenen staat [23]) en dat de *motieven* van hen die Gods hoogheid opvatten als Zijn onmededeelbaarheid te waarderen zijn (het gaat om het God-zijn van God, Zijn onvergelijkbaarheid met Zijn schepselen [24]), maar hij verwerpt het finitum non est capax infiniti als een metafysisch vooroordeel [25]) en wijst er op hoe ook het zijn van JHVH een zijn „in jaren" is volgens Psalm 102 : 26—28 [26]). Wanneer wij in deze studie steeds over het wezens-onderscheid tussen God en mens spreken, bedoelen wij niet dat God onmededeelbaar zou zijn vanwege de eigen aard van het ene goddelijke zijn waaraan alles wat goddelijk

---

16) id., 193.
17) id., 242.
18) id., 249.
19) id., 260.
20) id., 263.
21) id., 238.
22) Schilder, Wat is de hel?, 35.
23) Kuitert, a.w., 221 v.
24) id., 110.
25) id., 263, noot 176.
26) id., 244, noot 53.

pretendeert te wezen nu eenmaal moet beantwoorden, zodat het in de openbaring zou moeten gaan om de overbrugging van een formele distantie en dus om aanpassing van de Eeuwige aan de tijdelijke mens. Als dát ons uitgangspunt was, hadden wij niet zo *argeloos* Gods berouw ter sprake kunnen brengen. Maar dat wil niet zeggen dat wij het wezensonderscheid tussen de *eeuwige* God en de *tijdelijke* mens reduceren tot de distantie tussen de *heilige* God en de *zondige* mens. Volgens Kuitert is de incongruentie tussen God en mens in de Bijbel wel een werkelijkheid, maar geen problematische aangelegenheid [27]; wij denken aan Ratschow: het eigenlijke probleem is de schuldvraag [28]. Dat is juist, maar de werkelijkheid van de incongruentie is er niet minder om en *moet dus een probleem blijven voor wie nog niet inziet hoe hier geen probleem ligt.* Wij denken aan hen die Gods eeuwigheid willen definiëren vanuit de mensvormigheid van God of de Godvormigheid van de mens met aan de tijd ontleende tegenover de tijd staande begrippen. Wij hebben niet alleen te maken met O.T. gelovigen die zich *tijdelijk* bevinden in een door gebedsverhoring weer opgeheven distantie [29], maar met mensen die éeuwig *tijdelijk* zijn. Wij mogen niet bij voorbaat poneren dat God Zich wel móét verhullen en aanpassen om dan na deze stelling over de modus van de openbaring kennis te nemen van de inhoud der openbaring, maar wij weten uit die inhoud dat wij geen beeld mogen maken van Zijn eeuwigheid. De betrokkenheid op de tijd behoort tot het wezen van Zijn eeuwigheid, maar de verhevenheid boven de tijd evenzeer. Dat wil niet zeggen dat de eigenlijke God verborgen blijft; God is bekend in Juda (Psalm 76 : 2)! Het anders-zijn van God wordt geprezen als een merk van de echtheid van Zijn God-zijn [30] en tegenover de aandacht voor het gehalte van het bijbelse spreken *afgedacht* van de inhoud moeten wij stellen dat kennis Gods in de Bijbel kennis is van die God Die Zich *tegelijk* als Schepper, Verzoener en Verlosser van de mens openbaart [31]. De distantie tussen Gods eeuwigheid en onze tijd doet aan Zijn omgang met ons niet te kort, maar juist omdat wij Hem *kennen,* erkennen wij deze distantie. Kuitert zegt liever niet, dat JHVH bóven de geschiedenis staat, omdat men daarbij al spoedig kan denken dat Hij eigenlijk buiten de tijd staat [32]. Maar even gevaarlijk kan het zijn om te zeggen dat Hij *in* de geschiedenis staat; wat kan men dáár al niet bij denken? Kuitert zegt: Gods in-de-hemel-zijn plaatst Hem niet boven de tijd, maar markeert Zijn wijze van zijn in de tijd [33]; maar Hij is er op zó'n wijze *in* dat Hij er ook *boven* staat. Terecht zegt Kuitert dat ook de hemel in de geschiedenis betrokken is en dat de schepping van de „nieuwe hemel" méér is dan de schepping van een nieuw firmament [34] — al kan het woord „schepping" hier misverstand wekken, zoals zijn elders gebruikte uitdrukking „aan het einde van

---

27) id., 163.
28) Ratschow, a.art.
29) Kuitert, a.w., 46.
30) cf., id., 198.
31) id., 163.
32) id., 243.
33) id., 249.
34) id., 249, noot 87.

de tijd" [35]) —, maar het is gevaarlijk over de geschiedenis van de *hemel* te spreken in verband met de eeuwigheid van *God*, al staan die niet los van elkaar. *Gods eeuwigheid staat niet op gespannen voet met Zijn handelen in de tijd, maar valt er ook niet mee samen.* Gods openbaring wordt niet *bedreigd* vanuit het „ontoegankelijk licht" (1 Tim. 6 : 16) [36]) maar juist de openbaring zelf spreekt over deze ontoegankelijkheid. Kuitert legt zóveel nadruk op het eerste, dat het laatste niet tot zijn recht kan komen. Het komt ons voor dat juist de bijbelse openbaring over Gods *eeuwigheid* voor *beide aspecten* aandacht vraagt. Zijn eeuwigheid is een verborgenheid. Dat heeft niets te maken met een metafysische eigenschap van God: nu eenmaal de Verborgene te zijn [37]). Hij is ook niet de „gans Andere" in de zin van Otto. Hij wekt het besef van distantie juist dóór de openbaring van Zijn God-zijn [38]). Christus heeft Hem ons doen kennen. Maar ‚wie Mij gezien heeft, heeft de Vader gezien" (Joh. 14 : 9) betekent niet: wie de in de tijd levende mens Jezus („ben Ik *zolang* bij u?") ziet, ziet de eeuwigheid van God. Men kan ook op een verkéérde wijze „als ziende de Onzienlijke" zijn. De Vader is ánders in de tijd dan de Zoon. „De Vader is meer dan Ik" (Joh. 14 : 28). Dat wil niet zeggen, dat de Vader de *eigenlijke* God is (dat wordt mét de vraag van Philippus afgewezen). Ook deze kennismededeling heeft een practisch doel, is uit op (hernieuwde) omgang [39]). Dat God anders eeuwig is dan wij, heeft evenzeer *practische* betekenis als de aspecten waarop Kuitert accent legt. Men kan een verkeerde nadruk leggen op het practische doel van de openbaring, waardoor mededelingen van God over Zichzelf geen „nut" zouden hebben; men heeft wel gezegd dat het bij God is als bij de directie van een groot bedrijf die wel *dienstorders* uitgeeft, maar aan de arbeiders geen mededelingen doet over het privéleven van de directeuren. Dat is een mooi beeld, maar het klopt niet. God gaat niet met ons om als de directeur van een bedrijf. Hij is een Vader Die kinderen wil hebben. Dáárom openbaart Hij hun, dat Hij anders eeuwig is dan zij het zijn.

Dus *blijft* de vraag bestaan, ook na het afwijzen van de natura-Dei-problematiek: wat zegt het woord „eeuwig" (dat ons aan bepaalde tegenstellingen tot de tijd doet denken), wanneer wij het ten aanzien van *Gods* eeuwigheid gebruiken, die *niet* vanuit de tijd of vanuit tegenstellingen tot de tijd te definiëren is? Doen wij met het wóórd „eeuwig" wel iets meer dan op eerbiedige wijze de schouders ophalen? Als God leeft in een eeuwigheid waarnaar de onze wel gschapen is, maar waaraan de onze slechts flauw herinnert, hoe kan het éne woord „eeuwig" dan in totaal verschillende betekenis gebruikt worden zowel voor God als voor ons? Deze vraag zal straks aan de orde komen, wanneer de term „het eeuwige leven" besproken wordt. Het gebruik van hetzelfde woord „eeuwig" houdt niet in, dat de tijd en Gods eeuwigheid in elkaar overvloeien;

---

35) id., 259.
36) cf. Berkouwer, De Verkiezing Gods, 137 v.
37) cf. id., 135 v.
38) Kuitert, a.w., 261.
39) cf. id., 293. Het is jammer dat in Kuiterts antischolastisch proefschrift de verwijzing naar antischolastische werken van anderen ontbreekt (Holwerda bijv., die over de zichtbare gedaante van God sprak, voerde een zelfde strijd als Kuitert, „Exegese O.T.", 1957).

er is een grens die elk van beide niet overschrijdt, de grens tussen Schepper en schepsel. De incarnatie doet daar niets aan af. Zij is niet een antwoord op de vraag: hoe kunnen tijd en eeuwigheid samengaan? — met op de achtergrond: hoe kunnen *het* menselijke en *het* goddelijke samengaan? Vele speculaties over de synthese van tijd en eeuwigheid in Christus (waardoor reeds volgens Augustinus de Kerk gestempeld is) hangen samen met de natura-problematiek. Maar juist als wij het op deze wijze opereren met een formeel kwalitatief onderscheid tussen God en mens afwijzen, moeten wij het geopenbaarde wezensonderscheid tussen Schepper en schepsel ten volle eerbiedigen bij het tegenkomen van hetzelfde schepselmatige woord bij God én mens, al blijft ook dit tegenkomen een ontmoeting binnen het raam van de omgang met onze Bondgenoot, Wiens ánders-zijn te prijzen is tot in „eeuwigheid".

III. Leven (en dood)

Voordat wij de term „eeuwig leven" ter sprake brengen, willen wij eerst nagaan wat de Bijbel onder „leven" verstaat. De dood hebben wij met opzet tussen haakjes geplaatst: die komt hier uiteraard slechts zijdelings aan de orde, in verband met wat er over het leven gezegd moet worden. Wij volgen weer dezelfde methode als in het vorige hoofdstuk: wij willen allereerst het unieke van de bijbelse boodschap laten uitkomen door die te stellen tegenover de opvattingen van anderen. De primitieven kennen de dood over het algemeen niet als probleem; zij kennen vaak alleen maar het sterven als moment van het leven [1]). Maar het zal blijken dat de Bijbel de dood als gevolg van de zonde ziet. Er zijn volken die erkennen dat de dood abnormaal is. De Ewestammen in Afrika zien in het dodenrijk een plaats waar het somber en kil is, waar men honger en dorst lijdt. De Babylonische arallu en de Griekse hades, maar ook de Indiaanse „eeuwige jachtvelden" en het Egyptische „schone Westen" worden door de levenden niet als „verreweg het beste" beschouwd; het leven op aarde is het eigenlijke leven en de dood is tegennatuurlijk, in de wereld gekomen door een vergissing of door boos opzet van een oerwezen, of door een gril van de schepper, of door een ongelukkige keuze van de mensen of als straf voor ongehoorzaamheid, hoewel er ook volken zijn die dood en leven als elkaars complement beschouwen. Het Zoroastrisme kent een soort „eeuwig leven" in het heden. In de Avesta wordt telkens gesproken van het „beste leven" en het „slechtste leven", de hemel en de hel, maar dan ook teruggeprojecteerd naar het leven hier: het beste leven is leven in gehoorzaamheid aan Armazd. Maar het zal blijken dat de Bijbel het „beste leven" niet ziet als een leven volgens Gods geboden, maar als een gave van Hem die de wet voor ons heeft vervuld.

Verwachten de primitieven een „eeuwig leven" in de toekomst? Het geloof aan een voortleven behoeft op zichzelf nog niet de gedachte aan een altijd

[1]) Cf. Van Leeuwen, a.w., 19—25; Frazer, a.w.; F. Heiler, a.w.; Die Religion in Geschichte und Gegenwart, II^3, 1958, art. Eschatologie, 650—655; Kraemer, a.w., 272 v.; Van Baaren, a.w., 129 vv.; Baillie, a.w., 62 vv., Barkey Wolf, a.w., 26 vv.

voortduren in te sluiten. „Het is een vaak voorkomende voorstelling dat het (leven) op den duur toch te gronde gaat. Men leeft aan de overzijde bijv. tienmaal zo lang als men het hier gedaan heeft..." Niet iedereen heeft dezelfde kans op een voortleven. „Voor aanzienlijke en machtige lieden zijn de vooruitzichten niet zelden belangrijk beter dan voor anderen" [2]). Er is dus continuïteit, maar anderzijds wil men de doden zo veel mogelijk *scheiden* van het aardse bestaan.

De doden zijn enerzijds de zwakkeren, die de zorg van de overlevenden nodig hebben, anderzijds de sterkeren, die meer weten en kunnen dan de levenden en die gevaarlijk kunnen worden, zodat men niet voor niets van de dode niets dan goeds zegt en zodat men door allerlei ceremoniën vooral de *scheiding* wil voltrekken, waardoor de dode veilig blijft waar hij is.

Meestal wordt het leven na dit leven in aardse trekken getekend, maar soms komt de gedachte op aan een leven dat totaliter aliter is.

Op Vao, een eilandje van de Nieuwe Hebriden, heeft de cultus het doel om de mens te maken tot een havik die zich verheft naar de hemel. „Het gaat op Vao van meet af aan om het leven *straks,* en dat niet als een voortzetting van het leven op aarde in wat andere omstandigheden, maar om een *nieuw* leven... waarvan de havik het symbool is" [3]). De mens moet eerst volkomen getransformeerd zijn om het eeuwige leven te kunnen beërven. De dood is de inwijding tot een hogere rang. Wij denken even aan de vele theologische beschouwingen, die ervan uitgaan dat de mens geen mens blijft. De havik-cultus is een eerste symptoom van de elevatie-theorie. De schepping moet gecorrigeerd worden.

Een sterke liefde voor het leven vinden wij bij de Egyptenaren. Bleeker schrijft over hen: „De Griekse tragedie, het Boeddhisme en Schopenhauer concluderen min of meer vanuit de zinloosheid van het leven naar de zinrijkheid van den dood" [4]), maar de Egyptenaar „had het leven lief en hij verafschuwde den dood" [5]), hoewel hij toch ook de dood zag als inwijding tot een dieper weten [6]). Oorspronkelijk was het dodenrijk niet erg aantrekkelijk, een leven onder tal van bedreigingen, echter met de hoop daaraan te ontkomen. In de Elyzeesche velden werd het aardse leven op ideale wijze voortgezet [7]). „Er zijn godsdiensten, waarin de godheid aan verandering, vergankelijkheid en dood ontheven is. God is hij, omdat hij eeuwig is. Het lot der menschen is het, te moeten sterven. In de antieke religies bewijst de god zijn goddelijkheid omdat hij sterft en uit den dood herrijst" [8]).

Velen menen dat de Babylonische mythologie ten grondslag zou liggen aan Israëls toekomstverwachting [9]). Hölscher meent dat tijdens de ballingschap de oude staatsgodsdienst terzijde gesteld werd en de eschatologie ontstond als

---

[2]) H. W. Obbink, Leven en dood uit godsdiensthistorisch oogpunt beschouwd, in: Leven en dood, 2.
[3]) id., 13.
[4]) J. C. Bleeker, De overwinning op den dood naar oud-Egyptisch geloof, 1942, 7.
[5]) id., 45.
[6]) id., 53 v.
[7]) id., 66—68.
[8]) id., 11.
[9]) H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 1895. H. Gressmann, Ursprung des israel, jüdischen Eschat., 1905.

een van de cultus losgemaakt heilsgeloof [10]). Delling zegt dat Daniëls visie over twee wereldrijken die hun bestemde tijd hebben, uit Babylon stamt [11]). Maar terecht stelt Brouwer de vraag: in Babel is geen eschatologie ontstaan, waarom in Israël wel? [12]). En Bleeker wijst er op, dat het oude Oosten de verwachting van een geestelijk wereldrijk niet kent en dat reeds de naam JHWH in Ex. 3 een sterk eschatologische zin heeft [13]).

Velen spreken over een sterke Perzische invloed op Israels eschatologie. Birkeland zegt dat Israël eerst alleen het herstel van het volk verwacht en dat het latere geloof aan de opstanding van individuen „was strongly influenced by the Iranian" [14]). Heering verklaart het meer uitgesproken eschatologisch karakter dat de messiaane verwachting na de ballingschap krijgt, uit Perzische invloed [15]). Reeds Von Gall en Otto wijzen op verbanden tussen Daniël en het Parzisme [16]).

Nikolainen brengt o.a. de vergeldingsgedachte met Perzische invloed in verband [17]). Maar hij zegt later: „Das A.T. hat seinen Auferstehungsglauben selbst geformt" [18]). Men kan de vraag naar de Perzische invloed onbeantwoord laten, omdat de opstandingsverwachting impliciet besloten ligt in Israels geloof in Gods levensmacht [19]).

Dit geldt ook t.a.v. hen die over Kanaänitische invloed spreken [20]). De eschatologie van het O.T. is uniek, omdat deze rechtstreeks samenhangt met wat over de ene ware God wordt geopenbaard. Wie over de eschatologie van Israël spreekt, moet wel zeggen wat hij bedoelt. De Joden hebben de invloed van hun omgeving ook op dit punt ondergaan, maar het O.T. protesteert daartegen. Terecht stelt Lindblom, dat 1 Kon. 17 : 17 en 2 Kon. 4 : 18 iets anders betekent dan het heidens geloof dat met dedood en de opstanding van goden de wisseling der seizoenen verklaart [21]). Overigens: wij moeten rekening houden met het feit, dat het, hoe meer er van Israëls „Umwelt" bekend wordt, des te meer tot ons doordringt: „dat wel in de Bijbel, maar niet in de literatuur van de omwonende volken de enige, ware God zijn bijzondere openbaring geeft, is niet een zaak van bewijsvoering met logische, ethische, religieuze of wat dan ook voor argumenten, maar van geloof" [22]). Dat houdt in, dat wij niet krampachtig moeten proberen zo veel mogelijk verschillen te „ontdekken", waarbij wij al

---

[10]) G. Hölscher, Die Ursprünge der Jüd. Eschat., 1925.
[11]) Delling, a.w., 95.
[12]) A. M. Brouwer, a.w., 59.
[13]) L. H. K. Bleeker, Over inhoud en oorsprong van Israëls heilsverwachting, 1921.
[14]) H. Birkeland, The belief in the resurrection of the dead in the O.T., in: Stud. Theol. 1950—'51, 77.
[15]) Heering, a.w., 14.
[16]) A. von Gall, Βασιλεια τοῦ Θεοῦ, 1926, en R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, 1934. Van het vroege Parzisme is overigens maar weinig bekend.
[17]) Nikolainen, a.w., 144.
[18]) id., 147.
[19]) Cf. Berkouwer, a.w., 224 v. Zie nog: Streeder, a.w., 15 noot 12, en Baillie, a.w., 129.
[20]) Cf. De Bondt, a.w., 160 v.; W. v. Baudissin, a.w., 403 vv.; R. Martin-Achard, De la mort à la résurrection, 1956, 73, 162.
[21]) Lindblom, a.w., 1.
[22]) N. H. Ridderbos, Israëls profetie en „profetie" buiten Israël, 1955, 45.

spoedig geneigd zijn Israëls „Umwelt" te laag aan te slaan. Het omgekeerde gebeurt ook. Dat oud-oosterse volken zelfs de verwachting hadden, dat een toekomstig Verlosser de verloren gouden eeuw herstellen zou, eventueel na een grote wereldkatastrofe, heeft men na allerlei ontdekkingen van de laatste tijd vaak beweerd. Maar: „reeds dit enkele feit, dat de Heere en Zijne komst het middelpunt van alles is, verleent aan deze (O.T.) profetieën een geheel eenig karakter", en het gericht des Heeren is iets anders dan een natuurramp [23]).

„Het wezen van de aan Israël gegeven belofte van een toekomstig heil en een komende Heiland is zoo principieel verschillend van wat Babylon of Egypte heeft of mag hebben verwacht, dat het eene onmogelijk uit het andere kan zijn voortgekomen" [24]). „The eschatological vision is an Israelitic phenomenon which has not really been found outside Israël..." [25]).

In de Joodse literatuur wordt het geloof uitgesproken aan een opstanding tot eeuwig leven (zoals in 2 Makk. 7 : 9) [26]).

Vele uitspraken van rabbijnen en uit de apocriefe boeken kan men vinden in een artikel van Frey, die de volgende uitspraak citeert: „On a pu dire, non sans humour, que "le trait le plus caractéristique du systême théologique juif, c'est de n'avoir pas de systême" [27]).

Ζωὴ αἰώνιος betekent in de rabbinistische literatuur al méér dan alleen maar een eindeloos bestaan. Maar Bonsirven toont aan (tegenover Volz), dat het nog niet overal een al het heil omvattende betekenis heeft en dat de betekenis „existence de durée indefinie" meestal vooropstaat [28]).

Wij denken tenslotte aan de Grieken. Epictetus ziet de dood als een gebeuren dat tot het natuurlijk verloop van het leven behoort [29]). „Wat is de dood? vraagt hij. En hij geeft het antwoord: Een mombakkes. Keer het om en leer het kennen; zie maar, dat het niet bijt" [30]). Socrates' laatste woord spreekt over een haan voor Asclepius die wij waarschijnlijk wel mogen zien als een offer aan de god der geneeskunde, omdat hij de dood als een genezing ziet voor de ziel. Nu is het waar dat de christelijke rehabilitatie van het lichaam in de laatste jaren in haar angst voor „Grieks dualisme" over het doel kan heenschieten, omdat enige „platonische" ascese en innerlijkheid niet ongewenst is en omdat Plato met veel nuances over de verhouding tussen ziel en lichaam

---

23) J. Ridderbos, De Messiaansche Heilsbelofte en de nieuwere ondekkingen, 10.
24) id., 20.
25) Th. C. Vriezen, Prophecy and Eschat., in: Supplements to Vetus Test., I, 1953, 228.
26) Cf. J. Schmidt, a.w., 141; R.G.G., a.art., 662—665; N. Schmidt, The origin of Jewish Eschat., in: Journal of Biblical Liter, 1922, 102 vv. E. Lohse wijst erop dat de Joodse literatuur vaak i.p.v. „eeuwig leven" de term „leven der toekomende eeuw" gebruikt, in: Ewiges Leben im Judentum, R.G.G., II³, 801 v. In 4 Makk. 15 : 2 staat dat de vrome naar het eeuwige leven gaat, zonder dat over opstanding wordt gesproken, cf. Nikolainen, a.w., 156.
27) J. B. Frey, La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ, in: Biblica, 1932, 130. Zie over de latere Joodse literatuur: Bultmann, History and Eschat., 29 v.; Nikolainen, a.w., 148—197; Charles, a.w., 162—305.
28) Bonsirven, Le Judaisme Palestinien au temps de Jesus-Christ, I, 1934, 517.
29) Cf. Sevenster, a.w., 28 vv.
30) Cf. id., 105.

spreekt [31]). Plato heeft ook meer dan één opvatting over het voortbestaan overwogen, o.a. de beschouwing dat de onsterfelijkheid verzekerd wordt in de herinnering van het nageslacht, — zodat sommigen die in hun strijd tegen de „platonische" visie van zielen in de hemel een voortbestaan in de herinnering van God aannemen, juist bij een platonische gedachte terecht komen [32]).

Hoezeer de Bijbel lijnrecht tegenover de Griekse visie op dood en leven staat, zal straks blijken, als wij Christus juist dáárover horen spreken, wanneer enige Grieken Hem willen zien (Joh. 12 : 20 v.).

Paulus kende de vele voorstellingen over leven en dood in zijn omgeving — van denkers en dichters, grafschriften, Griekse filosofie en oosterse mysteriegodsdiensten [33]). Hij zal ook wel de grafschriften gelezen hebben, waarop de hoop op onsterfelijkheid werd uitgesproken. Ubbink zegt: „zij verdwenen blijkbaar voor hem in 't niet tegenover het vage geloof der groote massa" [34]). Maar de boodschap van Paulus is even uniek tegenover die grafschriften als tegenover het geloof van de massa.

De Bijbel begint met te openbaren dat God de levensadem in de mens blies (Gen. 2 : 7). Men beweert wel eens, dat dit betekent dat God een soort eeuwigheidsbeginsel in de mens gelegd zou hebben, maar vergeet dan, dat God het eeuwige leven in de weg der gehoorzaamheid aan de mens wilde geven. Runia zegt: „Misschien mogen we ... het zo zien, dat de mens in zich zelf genomen, qua zijn stoffelijk bestaan, inderdaad sterfelijk was, maar dat God zich voorgenomen had om in een zondeloos bestaan zijn leven te bestendigen tot een eeuwig leven" [35]). Maar voor dergelijke veronderstellingen over een verband tussen stoffelijkheid en sterfelijkheid is geen grond. Hetzelfde 1 Cor. 15, dat in vs. 47 over de stoffelijkheid van Adam spreekt, zegt in vs. 21, dat de dood er is door Adam, nl. door zijn schuld en niet door zijn stoffelijkheid.

Het leven komt van God; hoe het ontstaat, blijft een geheimenis. De biologen zoeken nog steeds naar een scheidingslijn tussen levende en dode materie. Wat het leven eigenlijk is, blijft voor hen een mysterie [36]). De liefde voor het leven is de mens ingeschapen. Metsjnikof heeft overal gezocht naar mensen die zich van dit aardse bestaan afkeerden, maar hij heeft hen nooit gevonden [37]).

Dat de mens op hoge leeftijd altijd een soort afkeer van het leven zou voelen en de behoefte om het te leven te beëindigen, wordt wel eens beweerd [38]) maar nooit bewezen. Zelfs Achilles wilde liever landarbeider onder de levenden dan

---

[31]) Cf. G. J. de Vries, a.art., 732 noot 30.

[32]) Cf. Popma, Levensbeschouwing, III, 199.

[33]) Cf. Ubbink, a.w., 25—74.

[34]) id., 77.

[35]) Runia, a.w., 181. Cf. over deze tekst: Kuitert, a.w., 205—208.

[36]) Cf. R. W. Broekman, Het vraagteken achter de horizon van ons leven, 1957, 136 vv.

[37]) Cf. van Rijsinge in: Aantekeningen van de bewerker, bij: J. Rostand, Het avontuur van het leven, 186. Overigens: „De wil tot bestaan bij de mens omvat wel veel, maar niet zo héél veel!" zegt Th. J. M. Naastepad, Het scharlaken snoer, 1961, 27, n.a.v. Elia op de vlucht voor Achab: „Hij wenst te leven met mondjesmaat; leven dat met rust gelaten wordt. Is dat het leven?", id., 26.

[38]) Rostand, a.w., 129.

koning onder de doden zijn [39]). Hegel leidt daaruit af dat het de Grieken geen ernst was met hun onsterfelijkheid [40]). Nietzsche wijst er op dat de wil om te leven zo sterk is dat hier zelfs de klaagzang over een held een lofzang op het leven wordt [41]).

Toch kan het gebeuren dat de mensen de dood zoeken. Er moet een speciaal gebod komen: „Gij zult niet doodslaan", wat betekent: gij zult het leven liefhebben.

Dat wordt in Israël verstaan. Israël houdt van het leven. Martin-Achard schrijft: „Vivre est plus qu'être- L' Israélite ne définit pas la vie en termes précis, mais abstraits, il la reconnaît dans ses manifestations. Ainsi elle s'identifie au sang ou à la respiration, sans lesquels elle est impensable... La vie est une force..., un bien, „le" bien suprême" [42]).

Von Baudissin schrijft een studie over het O.T. „leven" in de betekenis van „geluk": het woord „leven" wordt in het O.T. altijd in absolute zin gebruikt; men kan in het hebreeuws niet zeggen: gelukkig óf ongelukkig leven. „Das Verbum bezieht sich auf das Vorhandensein der Kraft oder des Zustandes des sich regenden Daseins, nicht auf dessen Art oder Dauer" [43]). I.v.m. Dan. 12 : 2 merkt hij op: „So schliesst die Idee des ewigen Lebens als ein Endpunkt in der Isralitischen Entwicklung des Lebensbegriffs den andern Endpunkt dieser Entwicklung die Auffassung des Lebens als des Glücks in sich ein" [44]).

Ook bij andere oud-oosterse volken betekent „leven": „Inbegriff des Guten", volgens Chr. Barth. Hij merkt op: „Wo man in besonderer Situation dem Leben den Tod vorzieht, geht es um ein Leben, das diesen Namen nicht mehr verdient" [45]). Maar wij moeten oppassen met vergelijkingen met andere oud-oosterse volken.

Leven betekent ook voor Israël *tijd hebben.* Maar dat wil niet zeggen, dat een lang leven *zonder meer* al waardevol wordt geacht; Ps. 63 : 4 zegt het wel anders. Alleen een lang leven in het beloofde land in gehoorzaamheid aan God wordt als een zegen gezien. Leven is kracht, vastheid, zekerheid, gezondheid, zegen, heil, geluk, vreugde, maar dit alles moet in zinvolle samenhang staan met de vervulling van het bijzondere levensdoel van Israël, zoals dat in de *zegen,* die de aartsvaders doorgeven, duidelijk wordt geïllustreerd. Wat andere volken vreugde en leven noemen, kan door Israëls profeten als onheil en dood worden aangeduid. En heel het O.T. protesteert tegen de identificatie van God met de creatuurlijke levenskrachten. Omdat Jhwh ook afgezien van de schepping het leven heeft, wordt Hij met voorliefde „de *levende* God" genoemd. En omdat Israël een andere *Heer des* levens heeft dan de volkeren, krijgt ook het *leven* een ander karakter en een

---

39) Homerus, Odyssee, XI, 482—491.
40) Geciteerd door F. Heinemann, a.w., 19.
41) Cf. id., 20.
42) Martin-Achard, a.w., 12 v.
43) Von Baudissin, Alt testamentliches „Hajjim", „Leben" in der Bedeutung vom Glück, in: Festschrift E. Sachau, 1915, 157 v.
44) id., 160.
45) Chr. Barth, a.w., 22.

ander doel. Het leven is een *gave* van Jhwh. Barth ziet in het feit dat het leven een gave van God is, waarover Hij alleen beschikt, een bedreiging voor de levende mens. Maar de dichter van Ps. 31 weet zich juist *veilig, omdat* zijn tijden in Gods hand zijn.

Lindblom zegt dat volgens Deuteronomium de gehoorzaamheid een *middel* is om het leven te winnen en te behouden [46]). Wij kunnen beter zeggen dat de gehoorzaamheid het leven *zelf* is. Maar dan in een andere zin dan in de rituele taal van de heidenen, waarin reinheid hetzelfde betekent als eeuwig leven, omdat zij die de wet overtreden de verbondenheid met het goddelijk natuurleven verbreken, onrein worden en het eeuwige leven missen waarin zij door sacramenten worden ingewijd [47]).

In het O.T. is „leven" gelijk aan „heil" [48]). Israëls heeft een bijzonder hoge waardering voor het leven [49]).

Pred. 11 : 7 geeft blijkens vs. 8 een omschrijving van het begrip „leven": „Het licht is zoet en het is aangenaam voor de ogen de zon te aanschouwen" (cf Job 3 : 16, 20; Ps. 49 : 20).

Het sterven op middelbare leeftijd is een bijzondere straf (1 Sam. 2 : 33, Job 36 : 14, Ps. 55 : 24, Spr. 10 : 27, Pred. 8 : 13).

Gehoorzaamheid wordt gezegend met een lang leven (Pred. 8 : 13, Spr. 3 : 2, 16; 4 : 10; 9 : 11; 13 : 9; 14 : 11, Ex. 20 : 12, Deut. 5 : 16; 16 : 20; 30 : 19 enz.).

Maar na de komst van Christus worden er geen leeftijden meer vermeld. „De levensduur in deze bedeling is niet belangrijk meer; niet het lange of het korte leven is van beslissende zin, maar het al of niet met Christus gestorven en opgestaan zijn" [50]).

Voor de profeten is het begrip „leven" nauw verbonden met het gelukkig voortbestaan van Israël. Maar ook voor het individu is „leven" veelomvattend. Wij denken nu aan een studie van Johnson.

Hij schrijft over נֶפֶשׁ: „. . . at one extreme it may denote that vital principle in man which animates the human body and reveals itself in the form of conscious life, and at the other extreme it may denote the corpse from which such conscious life has departed" [51])!

Hij schrijft vervolgens over רוּחַ en de termen voor de verschillende lichaamsdelen (bijv. aangezicht, hand, bloed, hart). Hij toont aan „that in Israelite thought man is conceived, not so much in dual fashion as „body" and „soul", but synthetically as a unit of vital power or (in current terminology) a psychophysical organism" [52]). Israël ziet z.i. de dood als een zwakke vorm van leven en elke zwakheid in het leven als een vorm van dood-zijn. „Weer

---

[46]) Lindblom, a.w., 16.

[47]) Cf. W. B. Kristensen, Het leven uit den Dood, 1926, 73, 234.

[48]) Cf. Volz, a.w., 362.

[49]) Cf. L. Dürr, Die Wertung des Lebens im A.T. und im ant. Orient, 1926; A. F. L. v. Dijk, Nihilisme of Koninkrijk Gods, 61.

[50]) Gilhuis, a.w., 119.

[51]) A. R. Johnson, The vitality of the individual in the thought of ancient Israël, 1949, 26.

[52]) id., 88.

leven" betekent: weer gezond worden. „De koning leve!" wil zeggen: hij moge goed gezond zijn en vele bezittingen hebben [53]). „Disorder is weakness, and weakness is death; unity is power, and power is life." „True life is only to be found in that ordered functioning of the whole personality which reveals itself in well-being of body and circumstance" [54]). Het gaat in het begrip „leven" ook om „material prosperity" [55]).

Het is duidelijk dat voor hen die het leven zo uitbundig kunnen prijzen, het sterven — en vooral het sterven in de bloei der dagen (Jes. 38 : 10, Ps. 102 : 24—25, Spr. 10 : 27) — een ramp betekent.

Het O.T. tekent de dood dan ook in al zijn verschrikking en onherroepelijkheid (Jozua 23 : 14, Ps. 88 : 11, Ps. 89 : 49, Ps. 90 : 3, 7, enz.). Het gebruikt zelfs de uitdrukking: „eer dat ik heenga en *niet meer ben*" (Ps. 39 : 14, cf. Job 7 : 8, 21). „Een ogenblik wordt Job geheel geboeid door het raadsel van niet te zijn. In onze dagen speelt men gaarne met de problematiek van het niets, maar weinigen weten hoe gevaarlijk dat is" [56]).

De verschrikking van de dood staat in het O.T. zo vaak op de voorgrond, dat men zich afvraagt of het bij het woord „leven" alleen maar aan het aardse bestaan denkt. Korff zegt in verband met de belijdenis van het eeuwige leven: „Op een zó belangrijk punt heeft Israël, het volk van Gods openbaring, toch vrijwel geheel in dwaling verkeerd" [57]).

Dat is te sterk uitgedrukt. Maar het is waar, dat bijv. in de boeken Job en Prediker dwalingen naar voren komen, die wij niet mogen overnemen, zoals Telder doet, die van Prediker 9 : 5 („de doden weten niets") beweert: dit zijn „betrouwbare woorden" (Pred. 12 : 10!) [58]).

God heeft het licht over het eeuwige leven geleidelijk laten doorbreken. Wij kunnen enigszins vermoeden, waarom Hij dat zo gedaan heeft.

Zo schrijft Lewis: omdat God wilde tonen dat Hij recht op ons heeft — afgezien van wat Hij kan schenken of onthouden —, was het wellicht nodig dat Hij Zijn openbaring niet begon met enige heenwijzing naar de toekomstige zaligheid of rampzaligheid [59]).

Al kunnen we niet zeggen dat wij later wel „rijp" waren voor deze heenwijzing, er is inderdaad een pedagogische terughoudendheid van God in het O.T. Wij kunnen in dit verband ook wijzen op de antithese met de „Umwelt" van Israël.

De Jood begon niet, zoals de volkeren om Israël heen, met het probleem van leven en dood, maar met de verzameling van de Abraham-verhalen, met de aanvaarding van Mozes als wetgever en... met een volstrekte afkeer van bespiegelingen over het leven na de dood. Het oude oosten was daar zo druk mee bezig dat het O.T. de afweer-houding aannam [60]).

---

53) id., 90—96.
54) id., 99.
55) id., 107.
56) K. J. Popma, De boodschap van het boek Job, 1957, 56.
57) Korff, a.w., 28.
58) Telder, a.w., 60.
59) C. S. Lewis, Laudate Dominum, 57.
60) Cf. Van Stempvoort, a.w., 24 v.

In het O.T. wordt de vraag gesteld: *waar is God?* Hij heerst over de dood, maar wat dat nu precies betekent, blijft een vraag. In het N.T. wordt de vraag gesteld: *waar is de dood?* Die vraag komt voort uit het gegeven antwoord [61]).

Als het O.T. over „niet meer zijn" spreekt, wordt overigens iets anders bedoeld dan als men tegenwoordig over de problematiek van het niets of over vereeuwiging spreekt.

Berkhof wijst op iets dat Van der Leeuw en anderen over het hoofd zien: „De dood is ook in het O.T. een bepaalde wijze van bestáán. Het is een schimmig en vaal leven, afgesneden van het levenslicht, buiten de gemeenschap met God. Het is niet een biologisch niet-zijn, maar juist een alleen-biologisch-zijn, een „bestaan", een voortvegeteren zonder vreugd en zonder hoop" [62]). En Korff zegt: „Wij vinden in den Bijbel overal de gedachte van een dodenrijk, een onderwereld, maar wat daar voortexisteert, is niet de *ziel,* maar een schim, niet een *deel* van den mensch, maar een schaduwbeeld van den geheelen mensch" [63]). „Maar dit is niet een *leven* na dit leven, dit is juist dood-zijn" [64]).

Toch blijkt er in het O.T. méér van het eeuwige leven dan men vaak beweert. Het eeuwige leven wordt openbaar in de liefde voor het aardse leven en in de *opstandigheid* van het O.T. tegenover de dood. Er is geen sprake van, dat het O.T. het sterven als een natuurlijke zaak zou zien. Gen. 2 : 17 is hier beslissend: de dood is een gevolg van de zonde.

Miskotte erkent: „Het lijkt soms of Israël in alle ernst meent, dat de dood er niet moest zijn, dat de dood op een ondenkbaar „historisch" moment in de wereld, althans in de menschenwereld, wederrechtelijk is binnengeslopen" [65]). Zozeer hangen dood en zonde samen, dat de zondaar als een dode wordt gezien. „The sinner goes to Sheol, but in reality he is there already" [66]). God die de zonde haat, moet dus ook tegen de dood zijn. Vanuit Gods macht en liefde ontstaat bij Israël tegen hoop op hoop de verwachting van een eeuwig leven.

In Pred. 9 : 1—6 wordt de toekomstverwachting afgewezen, maar we vinden in het boek Prediker toch ook het vage vermoeden, dat de tussentoestand geen eindtoestand kan zijn: de dagen der duisternis zijn *vele* (11 : 7), het dodenrijk is niet definitief [67]).

Vriezen zegt: „Het leven in het hiernamaals laat de israëlitische vrome geheel over aan Jahwe . . ." [68]). Hij meent, dat het ontbreken van voorstellingen van een leven na de dood „nauwelijks als een hiaat" werd gevoeld, maar wij mogen niet te kort doen aan Israëls worsteling om helderheid.

---

61) Cf. Van Niftrik, a.w., 493.
62) Berkhof, Een kanttekening over de onsterfelijkheid en de opstanding, in: In de Waagschaal, 1950, 4.
63) Korff, a.w., 12.
64) id., 24.
65) Miskotte, Edda en Thora, 160.
66) J. Pedersen, a.w., 466.
67) Cf. Popma, Heersende te Jeruzalem, 218 v.
68) Th. C. Vriezen, Hoofdlijnen der theologie van het O.T., 1949, 151. Cf. Briët, a.w., I, 23—74; Nikolainen, a.w., 96—133; Baillie, a.w., 73 vv.

Men heeft wel eens snedig opgemerkt, dat alles in het O.T. zozeer gespannen is op de voleinding, dat daarom de Joden het zelfs bij het lezen van achteren naar voren doen.

De O.T. uitspraken over redding uit de dood verstaat men vaak als dichterlijke overdrijving voor wat alleen maar op bewaring voor een voortijdige dood neerkomt, of als uitspraken die bewijzen dat het volksgeloof slaap, bewusteloosheid en ziekte als behorend bij de dood heeft beschouwd [69]). De dichters van de O.T. klaag- en dankliederen zeggen dat zij in het dodenrijk of daar vlakbij zijn geweest, terwijl zij toch nog in leven zijn. J. Pedersen en Chr. Barth willen deze uitspraken niet als hyperbolisch, maar realistisch opvatten: „der Einzelne glaubt sich in Tat und Wahrheit im Totenreich befunden zu haben" [70]). De dagen die hij doormaakt, zijn geen levensdagen meer: „die Möglichkeit, sein Leben zu erfüllen, können sie ihm nicht mehr bieten" [71]). „Wenn die Symptome oft übertrieben drastisch geschildert werden, so kann dies mit dem Stil des Klageliedes zusammenhängen und braucht es die Realität des Leidens nicht in Frage zu stellen" [72]). De zieke voelt zich reëel in de macht van de dood, [73]) zo ook de gevangene en de man die in gevaar verkeert of bespot, verloochend en vervolgd wordt [74]). Ook de zondaar is al in de sjeool. „Unter der Drohung eines bösen Todes leben, heisst schon *„im Tode leben"* " [75]). „Der Einzelne hat in seiner Bedrängnis die Wirklichkeit des Grabes erfahren und ausgekostet. An seinem eigenen Leibe — nicht nur im Geist oder in der Phantasie — hat er erlebt, was es heisst, im Grabe zu liegen" [76]). „Das Totenreich ist überall da, wo der Tod seine Herrschaft ausübt. Genauer und zugleich umfassender lässt sich das Totenreich nicht lokaliseren" [77]). „Wie sich das Totenreich in der Wüste oder im Ozean manifestiert, so kann es sich auch im einzelnen Menschen, ja, in einem ganzen Volk oder Land manifestieren" [78]).

En wat betekent dan z. i. de O.T. openbaring over *redding* uit de dood? „Der Gott Israëls, vor dem niemand bestehen kann (Ps. 130 : 3), nimmt sich der Sache des Verlorenen an: diese Tatsache ist für den Geheilten das positiv Neue in dem Leben, das er jetzt wieder leben darf" [79]). Ps. 16 : 9b sluit de gedachte aan een leven na de dood uit, zodat vs. 10 slechts redding uit doodsgevaar kan betekenen, zoals Ps. 30 : 4. Blijkens Hand. 2 : 25—31 en 13 : 35 hebben de apostelen Ps. 16 : 8, 9, 11 op het aardse leven van David betrokken: David vertrouwt erop te blijven leven zonder tenslotte in de sjeool te komen en wegens de uitzichtloosheid van deze hoop pasten zij deze psalm op zijn opvolgers en daarmee op de Messias Jezus toe [80]). Op de-

[69]) Chr. Barth, a.w. 14, 16.
[70]) id., 92.
[71]) id., 96.
[72]) id., 98.
[73]) id., 101.
[74]) id., 104—107.
[75]) id., 110.
[76]) id., 112.
[77]) id., 88.
[78]) id., 91.
[79]) id., 147.
[80]) id., 154 v.

zelfde wijze exegetiseert hij Ps. 17 : 15, 27 : 13, 49 : 16 en 73 : 24—26 [81]).

Wat te zeggen over deze poging van Chr. Barth om aan te tonen dat het in de psalmen uitsluitend gaat om redding *van* en nooit om redding *uit* de dood? Het is waar, dat voor het besef van zieken en vervolgden hun lijden aan de dood grensde (Elihu zegt over een zieke: „zodat zijn ziel tot de groeve nadert, zijn leven tot de dodende machten" en: „bevrijd hem, dat hij niet in de groeve dale," Job 33 : 22, 24), maar dat God de Heer is over de dood „geldt ook daar, waar de grenzen reeds zijn overschreden„ [82]). God wordt beleden als de God des levens, met wie de gelovige een onvernietigbare gemeenschap heeft, die ook door de dood niet verbroken kan worden. Dat blijkt vooral uit Ps. 16, Ps. 49 en Ps. 73.

Von Rad zegt dat Ps. 16 op weg is naar de belijdenis van het onsterfelijkheidsgeloof, dat Ps. 49 dit geloof genoegzaam belijdt en dat Ps. 73 op dit punt volkomen duidelijk is [83]).

J. Coppens wijdt n. a. v. het proefschrift van Chr. Barth een aparte studie aan de genoemde drie psalmen. Hij vindt Ps. 49 : 16 het meest duidelijk, omdat het in die psalm gaat over de ommekeer ten bate van de armen, die niet in dit leven, maar pas in het hiernamaals kan plaatsvinden: de bozen en rijken worden naar de onderwereld verwezen, de rechtvaardigen en armen worden uit die onderwereld gered, *na* hun dood (onmiddellijk of na voorlopig verblijf in de sjeool) [84]). Ps. 73 : 24 brengt hij in verband met vs. 26, waaruit blijkt dat het bezit van Jahweh wordt opgevat als een overwinning van de dood [85]). Over Ps. 16 merkt hij op dat in de contekst niets vermeld wordt over *doodsgevaar* waarin de psalmist zou verkeren, zodat deze hoogstwaarschijnlijk de hoop uitdrukt bij zijn dood te ontsnappen aan de greep van de *onderwereld* [86]). Het O.T. stelde zich z. i. tevreden met te geloven aan „de vereniging met God", omschreven als een „schuilgaan in God" en een „verblijf in de hand van God", en hij prijst de „schroomvallige eerbied vóór Gods geheimenissen" in de drie genoemde psalmen [87]). Hij wijst er ook op, dat Israël gereageerd heeft tegen een te verheven opvatting van de toestand waarin de doden zouden verkeren [88]). Het traditionele sjeool-begrip van het volksgeloof werd z. i. door de voortschrijdende openbaring geleidelijk overwonnen [89]).

Deze studie van Coppens vormt een goed tegenwicht tegen die van Chr. Barth. De laatste spreekt telkens over de omstandigheden, waarin de psalmdichters zouden hebben verkeerd; maar dat is nu juist de moeilijkheid bij de psalmen: zij zijn op dit punt zelden concreet, omdat zij poëzie zijn en geen nieuwsdienst, en bovendien religieuze poëzie, en bovendien „primitieve" religi-

---

81) id., 155—163.
82) Berkouwer, a.w., 220.
83) G. von Rad, Leben und Tod im. A.T., in: Kittels Theol. Wörterbuch, II, 844—850, s.v. ζαω.
84) Coppens, a.w., 8—11.
85) id., 13.
86) id., 16.
87) id., 22 v.
88) id., 26 noot 22.
89) id., 19.

euze poëzie, terwijl er bepaalde zangersgilden bestonden die zich bij het dichten aan zekere overgeleverde vormen hielden, aan een bepaalde stijl en aan traditionele zegswijzen en aan het cultisch ritueel. Dit kan verklaren, waarom er in de psalmen zo vaak een abrupte overgang te vinden is van de nood naar de redding: wij mogen aannemen dat bij een cultische plechtigheid eerst een noodtoestand voor de Here werd uitgebreid, dat dan bijv. een offer werd gebracht, dat al of niet in verbinding daarmee een cultus-dienaar een woord van bemoediging sprak en dat daarop dank werd gebracht voor de hulp of uiting werd gegeven aan de zekerheid dat de redding zou komen [90]). Maar een concrete aanleiding voor het dichten van een psalm wordt vaak niet genoemd. De omstandigheden waarin de dichter verkeert, blijven vaag en worden in algemene bewoordingen weergegeven. Het gaat niet allereerst om zijn persoonlijke situatie; de psalmen zijn vooral te beschouwen als een antwoord van de gemeente op de Pentateuch [91]). Wij mogen hier zelfs aan Goddelijke opzet denken: de bewoordingen zijn opzettelijk algemeen gehouden, zodat de psalmen geschikt zouden zijn voor later gebruik, óók voor gebruik in de „laatste dagen", als er méér over het eeuwige leven is geopenbaard [92]). Al zou de Canisius-vertaling van Ps. 73 : 24 juist zijn („Gij ... herstelt mij in eere"), dan nog mag de N.T. gemeente dit zingen met het oog op het eeuwige leven.

Voor een uitvoerige exegese van Ps. 16, Ps. 73, e.d., verwijzen wij naar de dissertatie van De Bondt. Op Ezechiël 37 kan men zich in dit verband niet beroepen; wat hier beloofd wordt is „niets anders en niets meer ... dan een terugkeer uit de Assyrisch-Babylonische ballingschap" [93]). Al bedoelt het O.T. met „in eeuwigheid" niet meer dan „tot in de verste toekomst", er spreekt uit uitspraken als bijv. in Ps. 15 : 5 („wie zó handelt zal *nimmer* wankelen") een grenzeloos vertrouwen in God die als gastheer Zijn gast (vs. 1!) onschendbaarheid verleent en bescherming tegen *alle* vijanden, ook tegen de dood [94]).

Wij wijzen met name nog op Hosea 6 : 2, Jes. 26 : 19, 53 : 8—12, Job 19 : 25—27 en Daniël 12 : 2.

Wij spraken van een opstandigheid tegen de dood in het O.T. In het N.T. vinden wij die ook.

Wach wijst er op dat de principiëel-christelijke visie op de dood sinds de vorige eeuw steeds meer op de achtergrond is gedrongen [95]).

Daartegenover moet gewezen worden op teksten zoals Rom. 6 : 23, Jak. 1 : 15 en 1 Cor. 15 : 26: de dood is een vijand, het loon van de zonde. De zonde brengt de dood voort.Het loon van de zonde kan nooit in nauwer relatie staan tot Gods wil dan die zonde zelf. De wonderen van Jezus' doden-opwekkingen hangen samen met Zijn *„verbolgenheid"* over de dood (Joh. 11 : 33, 38),

90) Cf. N. H. Ridderbos, Psalmen en cultus, 1950, 21—23.
91) Cf. W. H. Gispen, Indirecte gegevens voor het bestaan van den Pentateuch in de Psalmen?, 1928.
92) Cf. N. H. Ridderbos, a.w., 29.
93) G. Ch. Aalders, Ezechiël, II, 1957, 199.
94) Cf. W. H. Gispen, De Christus in het O.T., 1952, 41 v.
95) J. Wach, Das Problem des Todes in der Philos. unserer Zeit.

die het tegendeel is van alle pogingen tot zingeving aan de dood. Jezus ziet de dood niet als een biologisch gebeuren dat tot de logica van het leven behoort. Wie de sterfelijkheid ziet als een voorrecht voor de mens, belandt in de psychose van de veroordeelde die zijn beul liefheeft. Uit de Bijbel blijkt nergens dat de dood vóór de zondeval al macht zou hebben gehad op de aarde.

Het lijkt ons minder juist, als Gilhuis zegt: „In Rom. (o.a. 5 : 17) krijgen we dus wel sterk de indruk, dat het „als koning gaan heersen" van de dood, na de zondeval, hierin bestond, dat hij nu ook de mensenwereld binnen drong, die tevoren over deze dood geheerst had. Wel zegt Rom. 5 : 12 dat door de dood de zonde in de wereld (κοσμος) gekomen is, maar daar is bedoeld de mensenwereld . . ." [96]). Daaruit valt o. i. geen conclusie te trekken over het heersen van de dood in de dierenwereld. Er zit in Boutens' vers „Goede dood wiens zuiver pijpen door 't verstilde leven boort" wellicht meer speelse wijsheid dan in „het afleggertje van vitalisme, dat op de preekstoelen tegen hem wordt uitgespeeld" („want er is veel levensaanvaarding die als bijbels aangeprezen wordt, maar op de keper beschouwd meer weg heeft van angst om overgeslagen te worden" [97]), maar er is geen goede dood dan op goede Vrijdag.

Christus lijkt in geen enkel opzicht op de glimlachende schoonheidsminnaar die, als een groep omstanders een aantal schimpwoorden tot een dode hond richten, hen er op opmerkzaam maakt dat „de tanden zijn als paarlen wit." Het getuigt meer van drift dan van bezinning, als Van Leeuwen in zijn „Drift en Bezinning" uitroept: „Wáár vindt men zuiverder christendom dan in de legende van Jezus en de dode hond" [98]) ?

Zelfs Vestdijk erkent „dat de dood geen geheim is dat wij behoren te eerbiedigen, doch een anti-geheim, waartegen wij behoren te protesteren" [99]).

Ook het N.T. prijst het leven. Ζωή en ζάω duiden soms het natuurlijke leven aan, soms de heilsweldaad die Christus geeft. Rom. 6 : 23 verklaart waarom ζωή steeds meer aanduiding wordt van het laatste, het *ware* leven.

Wanneer in de evangeliën het woord „leven" wordt gebruikt, wordt dus niet steeds hetzelfde bedoeld: wie zijn „leven" verloren heeft, zal het „leven" behouden (cf. Marcus 8 : 35). Het leven op aarde wordt gewaardeerd als een genadegave van God [100]). Er is geen dualisme tussen het lagere, lichamelijke en het hogere, geestelijke leven. (Om misverstand te voorkomen kan ψυχη in Marcus 8 : 36 het best vertaald worden door „leven". En Marcus 14 : 38 zegt niet dat de geest dat deel van de mens is, dat van nature God nader zou staan dan de uiterlijke, lichamelijke mens). Het ware leven is het „kennen" (of „geloven") van God in Christus. Dit ware leven, de gemeenschap met

[96]) Gilhuis, a.w., 101 noot 17. N. H. Ridderbos vraagt: „Kan de wereld in Gods oog niet zeer goed geweest zijn, ook al waren er catastrofen? . . . Misschien heeft het in dit verband zin te wijzen op de uitspraak van Genesis 1 : 2", Beschouwingen over Genesis 1, 37.

[97]) Barnard, a.w., 289.

[98]) W. L. M. E. v. Leeuwen, Drift en bezinning, 1950, 26.

[99]) Vestdijk, a.w., 174.

[100]) Cf. Sevenster, a.w., 35.

Christus, kan het hoogste offer van een mens vragen, waartoe hij geheel en al (met lichaam en ziel) bereid moet zijn; maar er is geen sprake van een hogere waardering van de ascese en de wereldontvluchting als zodanig of van een minachting voor het aardse leven en aardse familiebanden [101]).

De Logos is de bron van het leven; ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν (Joh. 1 : 4) (zonder lidwoord: het leven in absolute zin) en daarom kan Hij het leven in soteriologische zin aan ons geven [102]). Telkens wordt — vooral door tegenstellingen — een bepaalde inhoud van het leven naar voren gebracht, zodat men niet één element in een definitie moet vastleggen. Alleen het geloof is nodig om het leven te ontvangen. Smilde spreekt te absoluut, als hij n. a. v. Joh. 6 : 54 zegt: „Bezit van het leven wordt afhankelijk gesteld van de herhaalde gemeenschap met den gekruisten Christus in het Avondmaal" [103]).

Het gaat steeds weer over het *geloof* in Christus, waardoor o. m. alle mysticisme is uitgesloten. De *woorden* van Christus zijn ῥήματα ζωῆς αἰωνίου, zoals Petrus in Joh. 6 : 68 belijdt onder invloed van vs. 63b, in een genitivus van toebehoren: ze zijn vol leven en ze delen het leven mee. Jezus is *Zelf* het leven (Joh. 11 : 25, cf. 1 Cor. 1 : 30, waar metonymisch Gever en gave geïdentificeerd worden), zodat alles afhankelijk is van de geloofsband aan Zijn persoon.

Hij kan zeggen: ἐγὼ ζῶ (Joh. 14 : 19). Hij bezit het leven in absolute zin in een eeuwig heden (er is een tegenstelling én een verband tussen „Ik leef" en „gij zult leven"). De Logos is het leven. (1 Joh. 1 : 1 met genit. explicationis). Dit leven is niet identiek met het leven dat de gelovigen ontvangen, maar vormt wel het uitgangspunt en de grondslag voor de schenking van het leven als heilsweldaad. Christus is Zelf het eeuwige leven (in 1 Joh. 5 : 20 ziet οὗτος op Hem): Hij heeft het in absolute zin en schenkt het als heilsweldaad aan ons.

Vooral in het evangelie van Johannes is „leven" een centraal woord. „Leben ist das Haupt- und Kernwort, in das Johannes die ganze Botschaft Jesu fasst" [104]). Er zijn dan ook vele studies over het begrip „leven" bij Johannes verschenen [105].)

Wind volgt grotendeels Grosheide en Smilde, ook in de indeling: dynamisch, intellectueel, juridisch, ethisch en mystiek. Hij wijst er op dat het volle, absolute leven, het leven „in zichzelf" alleen het bezit van God is; het onderscheid tussen dit Goddelijk leven en het leven in soteriologische zin moet altijd vastgehouden worden, ook al gebruikt Johannes voor beide hetzelfde woord

---

101) Cf. id., 77 vv.

102) Zie voor de vele uitleggingen van Joh. 1 : 4: Wind, a.w., 33—51.

103) Smilde, a.w., 86. Hij zegt dat zij die hier denken aan de geloofsgemeenschap met de gekruiste Christus, in moeilijkheden komen bij vs. 56, waar zij dan „min of meer een tautologie" zouden krijgen. „Dit is niet het geval, als men in deze verzen aan de gemeenschap met Christus in het Avondmaal denkt. Dit schept een blijvende band aan Christus", id. 87. Maar waarom geeft dit geen tautologie en de eerste opvatting wel? Gemeenschap met Christus is gemeenschap met Christus — met of zonder Avondmaal. Wij kunnen „Hem eten" (vs. 57) zonder brood te eten.

104) A. Schlatter, Das Evangelie nach Johannes, Erläuter. z. N.T., 1947, 3.

105) Zie Smilde, a.w., en Wind, a.w., en de daar genoemde literatuur.

ζωή [106]). Dit heeft bij Johannes steeds de pregnante betekenis van: het ware, verloste, eeuwige leven [107]).

Het is daarom eigenlijk onmogelijk om het onderwerp „De Bijbel over het leven" en het onderwerp „De Bijbel over het eeuwige leven" afzonderlijk te bespreken, nu het N.T. aan de orde is gekomen. Wij kozen deze indeling, omdat wij onder het laatst genoemd onderwerp de bespreking van de *term* „eeuwig leven", van het eeuwige leven in het heden en van de continuïteit in het eeuwige leven willen rangschikken; maar een *scherpe* indeling is bij dit onderwerp niet mogelijk. In het hoofdstuk over „het eeuwige leven" kunnen de lijnen van de hoofdstukken over „tijd en eeuwigheid" en „leven en dood" *samenkomen;* het kan en mag zich niet als een *afzonderlijk* geheel aandienen.

IV. Het eeuwige leven

a. De term „eeuwig leven"

Over „in eeuwigheid leven" wordt het eerst gesproken in Genesis 3 : 22: „nu dan, laat hij zijn hand niet uitstrekken en ook van den boom des levens nemen en eten, zodat hij in eeuwigheid zou leven" (ואכל וחי לעלם). Om te kunnen nagaan wat de bedoeling van deze uitdrukking is, moeten wij letten op het verband waarin zij gebruikt wordt. Wat wordt er bedoeld met de boom des levens?

Eerdmans e. a. menen dat de levensboom dezelfde is als de boom der kennis [1]). Dat is in strijd o. m. met Gen. 2 : 9 en met het „ook" in 3 : 22.

Obbink concludeert: „In the consciousness of the Biblical writer the living in the proximity of the Tree of Live cannot have another meaning than: the first man was deriving profit of the life-giving power of that tree" [2]). Door van de boom te eten kon de eerste mens z. i. zijn eeuwig, goddelijk leven in stand houden.

De Boer vertaalt „levensgeboomte" (al het geboomte in de Hof behalve de boom der kennis) en zegt: „De weg des levens is de weg waarop men gelukkig leeft, zonder de dreiging van een ontijdige dood... Zoo beteekent dunkt me „geboomte des levens" het geboomte, waarvan men ongestoord leeft" [3]).

Volgens Barth geeft de levensboom „Leben, Verjüngung, Unsterblichkeit" [4]) wat wij niet geheel kunnen rijmen met zijn opvatting over in de schepping gegronde sterfelijkheid. Hij meent dat de mens, als hij na de val van deze boom gegeten had, aan de dood het karakter van eeuwig leven had gegeven en dus zichzelf aan de eeuwige dood had overgeleverd [5]).

---

[106]) Wind, a.w., 143, cf. 178.
[107]) id., 182.
[1]) B. D. Eerdmans, De godsdienst van Israël, I, 175; M. A. Beek, De betekenis van het O.T. voor deze tijd, 1937, 24.
[2]) H. Th. Obbink, The Three of Life in Eden, in: Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch., 1928, 105 vv.
[3]) P. A. H. de Boer, Het verhaal van de Hof in Eden, 1941, 3.
[4]) Barth, K.D., III, 1, 323.
[5]) id., 292.

Beek leest in het paradijsverhaal dezelfde gedachten als in het Gilgamesj-epos: de levensboom wil zeggen dat de mens de cyclus van zijn leven telkens opnieuw beginnen kan en de kans heeft „de levensklok terug te zetten" [6]. Holwerda meent dat de levensboom de mens zou brengen tot zijn eindbestemming: in één sprong zou deze vrucht hem voeren tot het stadium van het volgroeide leven, zodat „eeuwig" hier niet de positieve zin heeft van „zalig", maar de neutrale betekenis van „volgroeid" [7]. Als de mens na zijn val van die boom had gegeten, was zijn val aanstonds tot een eeuwige verharding geworden zonder mogelijkheid van herstel [8]. Achter deze gedachte ligt de onuitgesproken idee dat het volgroeide leven een leven zonder ontwikkeling is; door het afsluiten van de weg naar de levensboom kan de *geschiedenis* verder gaan; met het inzetten van het volgroeide eeuwige leven zou de klok zijn blijven stilstaan. *De levensboom heeft hier meer te maken met wat men onder „eeuwigheid" verstaat dan met wat de Bijbel onder „leven" verstaat.*

Gilhuis sluit zich aan bij Barth met verwijzing naar 1 Cor. 11 : 29: „Wie onwaardig eet en drinkt, die eet en drinkt zichzelf een oordeel" [9]. Maar het is o. i. iets ánders om te zeggen dat de aan een ongelovige bediende doop geen schijndoop is, dan dat het eten van de vrucht van de levensboom voor de gevallen, maar gelovige Adam (hij noemt zijn vrouw „moeder der levenden"!) de eeuwige dood had moeten betekenen. Natuurlijk is er bij Gods „bezorgdheid" in Gen. 3 : 22 geen sprake van godennijd; maar het is o. i. eveneens onjuist om van de vloek van het niet-eten een zegen en van de zegen van het leven-in-eeuwigheid een vloek te maken.

Sikkels stelling: „Wel zou het eten van den boom des levens, indien dit voor den onbegenadigden zondaar denkbaar ware, een voortgaand zondeleven ten gevolge hebben" [10] is niet te bewijzen. Als God Zelf de weg naar een „teken en zegel" *afsluit,* is er iets anders gaande dan wanneer Hij de ongelovigen *waarschuwt* dat Hij het avondmaal alleen voor Zijn gelovigen heeft ingesteld. De theorie van Kuyper dat het eten van de levensboom na de val een vermeerdering van het kwaad had doen ontstaan, houdt verband met zijn dualistische redenering over het lichamelijk leven, dat met de boom des levens zou samenhangen, en het geestelijk leven, dat met het niet-eten van de boom der kennis was verbonden [11] zodat genoemde theorie alleen al vanwege deze achtergrond te verwerpen is. Nergens zegt de Bijbel dat het eeuwige leven in Gen. 3 : 22 alleen op het lichaam betrekking zou hebben of op het voortbestaan zonder meer.

Gen. 3 : 22—24 laat duidelijk zien dat de mens van de levensboom nog *niet* gegeten had [12]. Het partikel ה in de uitdrukking עֵץ הַחַיִּים onderscheidt

---

6) M. A. Beek, Anthropol. Verkenningen, 44.
7) B. Holwerda, De wijsheid die behoudt, 11.
8) id., 13.
9) Gilhuis, a.w., 109.
10) J. C. Sikkel, Het boek der geboorten, ^{2}1923, 202.
11) Kuyper, De gemeene gratie, I, 131.
12) Cf. H. Bergema, De boom des Levens in Schrift en Historie, 1938, 138 vv.

deze boom van de andere als teken en zegel van het *eeuwige* leven in de zin van het non posse mori.

Bergema's stelling: „de boom des levens representeert de keerzijde van het proefgebod en is exponent van de verbondsgemeenschap tussen God en den mens" [13]) wordt door Openb. 2 : 7 ondersteund. „Eeuwig leven moet hier dus aanduiden „een leven dat niet aan de dood is onderworpen"" [14]). Het gaat hier wel zeer duidelijk over een gekwalificeerd eeuwig leven: een leven met God. Het N.T. brengt de boom des levens in verband met de tussentoestand (Openb. 2 : 7) en met de eindtoestand (Openb. 22 : 2). Dat is o. i. voor de exegese van Gen. 3 : 22 van grote betekenis. Greijdanus zegt terecht over Openb. 2 : 7: „Dit beeld spreekt van eeuwige bescherming en bewaring tegen alle verderf, en van eeuwige zalige genieting, volkomen en ongestoord, van eeuwig, onverderfelijk, heerlijk leven, van Goddelijke genade en vergeving." Het lidwoord bij „boom" en bij „leven" laat uitkomen dat dit leven het ware is, het wezenlijke. Greijdanus wil bij „paradijs" „aan geenerlei beperking in tijd" denken, omdat „God eene eeuwige woning heeft" [15]), maar wij menen dat hier speciaal aan de tussentoestand kan worden gedacht.

In de Joodse apokalypsen wordt de boom des levens meestal in verband gebracht met de eindtoestand. Maar de Joodse apokalyptische literatuur vertegenwoordigt niet het gehele Jodendom. Ze is alleen maar een „Nebentypus". zoals de secten in de Kerk [16])). Het synagogaal Jodendom kent drieërlei Paradijs: 1. dat van Adam uit Genesis; 2. dat van de zielen in de tussentoestand; 3. dat van de zaligen na de opstanding [17]). In Luc. 23 : 43 en 2 Cor. 12 : 4 wordt de tussentoestand bedoeld; daarom kunnen wij ook in Openb. 2 : 7 aan de woonplaats van de verlosten vóór de jongste dag denken, waarover ook Openb. 7 : 17 en 20 : 4 spreken. In Openb. 22 : 2 beeldt het geboomte des levens de volheid af van het leven in de eindtoestand. Het draagt vrucht van maand tot maand: het leven is altijd in overvloed aanwezig [18]).

Over „leven in eeuwigheid" spreekt het O.T. verder in verband met God (Deut. 32 : 40), die ook „de eeuwig Levende" wordt genoemd (Daniël 4 : 34), en in de formule: de koning leve in eeuwigheid (1 Kon. 1 : 31, Neh. 2 : 3, Daniël 2 : 4, enz.) waarover wij reeds eerder spraken.

In Ps. 22 : 27 heeft de nieuwe vertaling terecht: „uw hart leve op, voor immer." In Zach. 1 : 5 wordt gevraagd: „En de profeten, leven zij eeuwig?" Wij vatten dit op als een tegenwerping van het volk, waarop God ingaat: laat het waar zijn, dat de vaderen niet meer leven en de vorige profeten niet langer spreken, mijn woorden hebben hen achterhaald [19]). Met ons onderwerp heeft deze tekst niets te maken.

---

[13]) id., stelling I.
[14]) id., 137.
[15]) Greijdanus, a.w., 63 v.
[16]) Cf. Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, in: Beitr. z. Wissensch. vom A. und N.T., 3e Folge, Heft 1, 14.
[17]) Cf. Strack-Billerbeck, Kommentar N.T., IV, Exkurs 31, III, Der Gan Eden, 1118—1165.
[18]) Cf. Ringnalda, Het Koningschap van Christus, 1939, 553.
[19]) Cf. J. Douma, De nachtgezichten van Zacharia, 1924, 23.

De enige O.T. tekst waarin de term „eeuwig leven" wordt gebruikt, is Daniël 12 : 2: „ontwaken... tot eeuwig leven, (לְחַיֵּי עוֹלָם)." Eerdmans ziet in dit vers een toevoeging door een aanhanger van een secte, die, onder Perzische invloed, aan de opstanding zou hebben geloofd [20]). Beek meent eveneens, dat wij hier met een interpolatie te doen hebben, waarvoor hij de „Grundverschiedenheit (van deze verzen) mit dem Gesamt inhalt (van het boek Daniël)" als argument aanvoert [21]). Maar Nikolainen wijst juist op het verband met de tijd van Daniël: het opstandingsgeloof ontstaat onder invloed van de benarde omstandigheden [22]).

Wij leggen liever een ánder verband: in de openbaring van Gods macht en trouw, die het boek Daniël beheerst, past 12 : 2 volkomen. Wij moeten nu dus de vraag beantwoorden, wat „eeuwig leven" hier betekent. Reeds eerder zagen wij dat עולם niet steeds dezelfde betekenis heeft. Wat de zin van dit woord in een bepaalde tekst is moet uit het verband, waarin het voorkomt, worden afgeleid. Hier staat het in rechtstreeks verband met „leven" en met het ontwaken „van hen die slapen in het stof der aarde". Het moet nu een andere betekenis hebben dan wanneer het in verband met God wordt gebruikt. Als er over Gods eeuwigheid wordt gesproken, laat de Bijbel steeds duidelijk merken — zoals wij eerder besproken hebben —, dat tijd en eeuwigheid niet in elkaar overvloeien en dat er een grens is die elk van beide niet overschrijdt. Maar nu staan wij voor het merkwaardige feit, dat in de Bijbel *dezelfde woorden* worden gebruikt om een tijdsverloop én om de eeuwigheid weer te geven. Dit schijnt een geldig excuus te zijn voor de grote verwarring die er over de verhouding van tijd en eeuwigheid in de theologie blijkt te bestaan. Maar wanneer wij de totale bijbelse visie in het oog houden, is er geen reden voor misverstanden. Dat dezelfde woorden in tegengestelde betekenis gebruikt worden, is niet zo vreemd als het lijkt. De Bijbel spreekt op menselijke wijze over God, en laat daarbij toch ook duidelijk uitkomen dat Hij de gans Andere is, wiens wezen voor ons onuitsprekelijk blijft. Zo kan ook de eeuwigheid, waarvoor wij geen woorden hebben, — juist *omdat* het de eeuwigheid is — weergegeven worden in de taal van de tijd. Dat dezelfde woorden gebruikt worden, doet niets af aan het ánders-zijn van de eeuwigheid, maar is een duidelijke *bevestiging* daarvan. Want er is niet éérst een woord, dat Gods eeuwigheid uitdrukt, waarna dan datzelfde woord ook op de tijd betrekking krijgt; maar een woord dat een tijdsverloop aanduidt, wordt ook toegepast op de boven alle woorden verheven Goddelijke eeuwigheid.

Als het woord עולם niet gebruikt wordt voor de Goddelijke eeuwigheid, is het dus een tijdsbepaling, ook als het met „eeuwig" vertaald wordt. In Dan. 12 : 2 ziet het op een lange, onbeperkte tijdsduur. Het „eeuwige leven" is een ononderbroken gemeenschap met God. Doordat het om die gemeenschap gaat, heeft de term „eeuwig leven" een dieper dimensie dan alleen maar de weergave van een eindeloos durend leven. Maar dat tijds-element behoort er wel bij. Er wordt in deze tekst immers ook van „eeuwig afgrijzen" gesproken. Gelet op

[20]) Eerdmans, a.w., II, 101.
[21]) Beek, Das Daniël-Buch, 89.
[22]) Nikolainen, a.w., I, 129.

de wijze waarop het O.T. het woord עולם gebruikt, zien wij geen enkele reden om aan een opheffen van de tijd of een participatie aan Gods eeuwigheid te denken. Dat het méér kan betekenen dan alleen een verre of lange tijd, blijkt uit Pred. 12 : 5: „de mens gaat naar zijn eeuwig huis". Het gaat hier niet om een huis in een verre toekomst, maar om de bestemming van de mens, die eindeloos duurt [23]). Zo is in Jer. 51 : 39 de „eeuwige slaap" een altijd voortdurende slaap, waaruit men nooit meer ontwaakt. Uit het verband is duidelijk, dat עולם een lange tijdsduur kan uitdrukken, die uitreikt boven de tijd van het aardse bestaan, een „altijd" *na* de dood. Er staat letterlijk in Jer. 51 : 39, dat een „eeuwige slaap" hetzelfde is als „een slaap waaruit men niet meer ontwaakt." Het woord עולם drukt hier niet alleen de eindeloosheid uit, maar ook de onherroepelijkheid, het definitieve van deze slaap. Zo kan het in verbinding met „leven" de vastheid van dit leven weergeven, de onherroepelijkheid in gunstige zin, het boven alle vergankelijkheid verheven zijn. Daardoor kan het steeds meer worden „zum Kennwort für das eschatologische Handeln Gottes" [24]).

In het N.T. krijgen wij te maken met twee Griekse woorden die ook beide zowel een tijdsbepaling als een aanduiding van de Goddelijke eeuwigheid kunnen zijn. Het woord ἀΐδιος komt alleen voor in Rom. 1 : 20 en Judas : 6, en nooit in verbinding met ζωή. Het woord αἰών is meer gebruikelijk. Meermalen wordt gezegd dat God in eeuwigheid leeft (Openb. 1 : 18, 4 : 9, 15 : 7, 5 : 14, 10 : 6), maar de term „het eeuwige leven" slaat vooral op de menselijke eeuwigheid. De vraag is, wat αἰώνιος dan betekent. Uit het feit dat αἰώνιος vaak ontbreekt bij ζωή (Joh. 3 : 36, 5 : 24, 6 : 33 enz.) blijkt dat alleen het eeuwige leven de naam leven waard is. „Terecht is dan ook de opmerking gemaakt, dat αἰώνιος in de uitdrukking ζωὴ αἰώνιος niet meer dan een epitheton ornans is" [25]).

Het gaat om leven „im endgültigen Sinne" [26]).

Evenals bij עולם moet bij αἰώνιος de betekenis uit het verband duidelijk worden. De vertaling „eeuwig" betekent niet, dat hierbij aan de eeuwigheid van God gedacht zou moeten worden.

Hiebendaal schrijft: „Wanneer het een goed nederlands woord was, zou het meest eenvoudige zijn wanneer we bij het woord „eeuwig" zouden lezen „EEUWS" " [27]). Gloege stelt voor om αἰώνιος bij ζωή te vertalen met „äonhaft", maar Wendland zegt terecht dat dit niet beter en duidelijker is dan „eeuwig" [28]). Een „Comité tot verbreiding van de waarheid der Schriften" te Rotterdam geeft brochures uit om te betogen dat αἰων een tijdperk is met een begin en

---

[23]) Jenni betoogt dat het „eeuwig huis" het graf betekent ,a.w., 79—81, maar in vs. 7 wordt niet alleen over het weerkeren van de stof tot de aarde gesproken. De exegese dat „eeuwig huis" de eeuwige bestemming van de mens na de dood betekent, zouden wij niet — zoals Aalders, De Prediker, 248 — „noodzakelijk", maar wel waarschijnlijk willen noemen.

[24]) Jenni, a.w., 66.

[25]) J. L. Koole, Diorama Johanneum, Ζωή, in: Geref. Theol. Tijdschr., 1942, 279.

[26]) Bultmann, Das Evangelie des Johannes, 1950, 308; cf. zijn artikel in Kittels Theol. Wörterbuch, s.v. ζαω.

[27]) E. W. Hiebendaal, De zin van het Koninkrijk, in: In de Waagschaal, 1960, 382.

[28]) Wendland, a.w., 74.

een einde en dat wij dus bij αἰώνιος nooit aan eindeloosheid mogen denken (i.v.m. de „eeuwige" straf) [29]).

Maar het eeuwige leven is o.m. een onvergankelijk leven en het is onaanvaardbaar, wanneer men bij de verbinding ‚eeuwige dood" of „eeuwige straf" aan het woord „eeuwig" minder kracht toekent. Wolfensberger schrijft over Matth. 25 : 46: „Om aan de grimmige ernst niet tekort te doen moet „eeuwig" wel steeds gelijke kracht hebben... Het lijkt mij ook aanvechtbaar om, zoals Grosheide doet, het zo te stellen, dat in het laatste gedeelte van cap. 25 niet meer de bedoeling om te vermanen ligt, maar om te openbaren, wat er geschieden zal... Ik wil en mag aan de verschrikking niet morrelen, maar de openbaring blijft nu nog altijd verkondiging en vermaan, dus laatste waarschuwing" [30]).

Het woord αἰώνιος houdt verband met de komende αἰων, maar zegt over het eeuwige leven méér dan dat het een leven is dat bij de komende αἰων behoort. Doordat het daarbij behoort, krijgt het een bepaald stempel.

Smilde zegt terecht: „Ζωὴ αἰώνιος is een leven, dat altijd stand houdt. Dit quantitatief element is een voornaam bestanddeel in het begrip eeuwig", en het is „het leven in den komenden aeon, dat qualitatief geheel anders is dan het leven in deze, door de zonde beheerste wereld" [31]).

Dit blijkt ook uit de termen die er min of meer synoniem mee zijn. Het woord „onsterfelijkheid" komt maar tweemaal voor (1 Tim. 6 : 16, 1 Cor. 15 : 53). De termen „Koninkrijk Gods" en „eeuwig leven" liggen dicht bij elkaar; in beide kan men „ingaan" [32]).

Het eeuwige leven wordt gesteld tegenover de dood. De *eeuwigheid* van de orde van Melchizedek (Hebr. 7 : 3) wordt getypeerd door het feit dat zijn ambt niet vanwege de dood op een ander behoeft over te gaan [33]). Hijzelf is zijn hele orde; hij is hogepriester niet, omdat een ander *sterft,* maar omdat hijzelf *leeft.* Daarin demonstreert hij de onvergankelijkheid van het eeuwige leven. Zijn priesterschap is niet onderworpen aan de dood.

Het *eeuwige* leven is het leven dat boven alle vergankelijkheid verheven is. Het is een gemeenschap met God die niet kan eindigen. Wij denken bijv. aan Joh. 17 : 3. Over deze tekst bestaan vele uiteenlopende meningen. Is dit een definitie van het eeuwige leven of een omschrijving van de gedeeltelijke inhoud ervan of een beschrijving van de voorwaarden om het te verkrijgen? Velen zien er een definitie in en menen dat het wezen van het leven in kennis bestaat; anderen zien er een beschrijving in van de wijze, waarop we tot het leven komen, — een uitleg die we al bij Calvijn tegenkwamen. Koole vindt de uitdrukking „definitie" hier te sterk [34]). Smilde zegt terecht dat men in een evangelie geen begripsmatige definities moet verwachten, dat de gelijkstelling van het leven met kennis een verenging betekent, dat we in het kennen te maken hebben met één bepaald moment, een onmisbaar bestanddeel van het

[29]) o.a.: De eeuwigheid.
[30]) J. R. Wolfensberger, Postille '57—'58, 92 v.
[31]) Smilde, a.w., 22 v.
[32]) Cf. Wendland, a.w., 75.
[33]) Cf. Holwerda, a.w., 167.
[34]) Koole, a.art., 280.

leven [35]). Smilde noemt een reeks van zes elementen die alle een bepaalde zijde van het leven weergeven: het dynamische, intellectuele, juridische, ethische, mystieke, en fysieke moment [36]), maar dit blijft stamelen; er is geen schema, waarin alle elementen te vangen zijn. Het eeuwige leven is „de totaliteit van het heil, dat God in Christus door het geloof aan den zondaar mededeelt" [37]). Dalman zegt: het eeuwige leven is „im Grunde die Teilnahme an der „Gottesherrschaft" " en hij meent dat de vergeving niet de eerste voorsmaak van het eeuwige leven is, maar de noodwendige voorwaarde voor de ingang in het eeuwige leven [38]). Maar wij houden ons liever aan de omschrijving van Smilde.

Het eeuwige leven komt telkens voor in een tekstverband dat het doel van Jezus' komst tekent (Joh. 3 : 15—16, 17 : 2, enz.), waaruit blijkt dat het een centraal begrip is, een samenvatende aanduiding van het gehele heil. Het staat tegenover σάρξ (Joh. 17 : 2) en bedoelt dus aan de verderfelijkheid en de zwakheid van de mens paal en perk te stellen.

Het Nederlandse woord „eeuwig" hangt volgens Kuyper waarschijnlijk samen met „echt" (huwelijk), grondstam: ek (= solide, duurzaam) [39]). In elk geval is het „eeuwige" leven ook: een solide, duurzaam leven.

Vaak valt het accent meer op het karakter dan op de duur van het eeuwige leven. Delling zegt over Rom. 6 : 22: αἰώνιος slaat hier niet op de oneindige duur, maar op aard en wezen van de ζωη „(deshalb steht auch v. 21 nicht θανατος αἰώνιος!) als transzendente Lebendigkeit . . ." [40]). „Het begrip eeuwig is niet alleen een lengte-begrip, het is voornamelijk een energiebegrip. Het is niet alleen te vergelijken met een oneindige liniaal, die zich neerlegt, het heeft meer van een dreunende vuist op tafel en van een enorme borst, die zwelt van niet te houden liefde" [41]). Wij kunnen het toestemmen, als Van Dijk zegt: „Een eeuwigheid, die gelijk wordt gesteld met een altijd voortdurende tijd, is vals. Wat voortduurt, is niet eeuwig", — wanneer hij althans bedoelt dat het eeuwige leven niet ópgaat in een voortdurende tijd. Hij zegt: „Wil het Christendom zich zuiveren van materialisme, dan is bezinning nodig op de eeuwigheid en het leven; en dan moge men ervan uitgaan, dat deze twee niet van elkander te scheiden zijn. Eeuwigheid is geen eindeloze duur en Leven is niet een „zijn", dat aan de aarde gebonden is." Hij protesteert daarom tegen Zieglers uitdrukking „Erlösung *zu* der Welt" en tegen het „spreken van een Koninkrijk Gods op aarde, alsof er eens doorlopend een nationale feestdag gevierd zal worden" [42]). Maar men kan ook in *goede* zin over een „Erlösung zu der Welt" spreken. In een dergelijk verzet tegen „materialisme" wordt men al spoedig spiritualist. In elk geval: „eeuwigheid" en „leven" zijn niet te scheiden. Maar zodra men accentueert dat het *eeuwige* leven ook kwalitatief anders is dan het aardse,

---

35) Smilde, a.w., 135.
36) id., 261 vv.
37) id., 260.
38) Dalman, a.w., I², 132.
39) Kuyper, Dict. Dogm., Locus de Deo, 288.
40) Delling, a.w., 110.
41) G. Th. Rothuizen, Allemaal Zondagen, 1959, 47.
42) A. F. L. v. Dijk, a.w., 52.

loopt men gevaar „eeuwig" als „boventijdelijk" op te vatten. „Nicht nachzeitlich, sondern überzeitlich ist zunächst die Ewigkeit gedacht, welche das Leben gewinnt" [43]).

Maar nergens in het N.T. wordt ζωή αἰώνιος tegenover (of boven) de tijd geplaatst. Wij moeten het ontvangen, er in binnengaan: het heeft een *begin*. Dat het geen eind heeft, betekent niet dat het boventijdelijk is. Tijdelijk-zijn wil zeggen: vanuit een begin successief verder gaan. Het eeuwige leven wordt nergens getekend als een stilstaan in een eeuwig heden. Maar ondanks het gevaar dat men dan „eeuwig" al spoedig als „boventijdelijk" opvat, moet toch onderstreept worden dat het eeuwige leven kwalitatief geheel anders is dan het leven in „deze eeuw" die door de zonde beheerst wordt. „Men kan bij eeuwig leven denken aan de samenvatting van de weldaden, die Christus voor de zijnen verwierf. Die kunnen eeuwig leven heten, omdat zij in volle tegenstelling staan met wat de mensen leven noemen, doch dat inderdaad dood is en omdat zij nimmer zullen ophouden, beter gezegd, een principieel ander karakter dragen dan wat op aarde wordt genoten" [44]). Het nooit-ophouden is inbegrepen in het kwalitatief verschil.

Het is niet nodig om hier alle teksten na te gaan, waarin de term „eeuwig leven" voorkomt; dat zou geen nieuwe perspectieven openen. Het eeuwige leven is het ware leven, eindeloos, ontheven aan alle dood en vergankelijkheid en bederf, een ongestoorde gemeenschap met de levende God.

b. Het eeuwige leven in het heden

Wat de Bijbel eigenlijk met „het eeuwige leven" bedoelt, wordt nog duidelijker, als wij er op letten hoe het dikwijls getekend wordt als een realiteit in het *heden*. Dit gebeurt met name in het evangelie van Johannes. Velen menen dat de synoptici voor dit „reeds" geen oog hebben. „Der Ausdruck („ewiges Leben") meint dort (bij de Synoptici) immer das zukünftige Dasein nach dem Endgericht" [1]).

Maar dat het eeuwige leven al in het heden begint, bedoelen ook de synoptici: de rijke jongeling, vragend naar het eeuwige leven, wordt verwezen naar de navolging van Jezus (Matth. 19 : 21); de verloren zoon is „levend" geworden, als hij thuiskomt (Luc. 15 : 32); wie discipel van Jezus wordt, behoort niet meer tot de ‚doden" die hun doden moeten begraven (Luc. 9 : 60).

In het evangelie van Johannes komt dit het rijkst tot uitdrukking. Velen hebben Johannes geprezen, als zou hij een „geestelijker", „existentiëler", „actueler" boodschap brengen dan de synoptici. Beerling zegt dat Johannes veel „gesublimeerder" opvattingen heeft dan Paulus, omdat het bij de eerste niet om een eindeloze verlenging, maar om een innerlijke verhoging zou gaan [2]). Anderen hebben kritiek op Johannes, omdat hij de toekomst zou verwaarlozen. „Zijn evangelie is stellig geen evangelie van het komende Koninkrijk, en dit

---

43) Kleinert, Zur Idee des Lebens im A.T., in: Theol. Stud. und Kritiken, 1895, 726.
44) Grosheide, Het heilig Evangelie volgens Mattheus, 1954, 294.
1) F. J. Schierse, Lexikon für Theol. und Kirche, 1959, III, 1267.
2) Beerling, a.w., 11.

is, bij alle winst, die we volledig erkennen, een groot verlies" [3]). „Die Eschatologie ist von der Mystik aufgesogen" [4]).

Zij die menen dat Johannes Jezus' oordeel en heil geheel als presens ziet worden daarin gesterkt door het feit dat Jezus in dit evangelie slechts twee maal over het Koninkrijk spreekt (3 : 3 en 18 : 36). Maar — daarmee is die mening niet bewezen. Ook Johannes wijst op de toekomst (al ontbreekt bij hem het begrip ἐλπις, zoals Paulus dat kent): het heil moet nog vervuld worden „ten laatste dage" (6 : 39, 40, 44, 54) en het oordeel ook (12 : 48). Hij noemt heden en toekomst in één adem (10 : 28) en spreekt over de Geest die de toekomst zal verkondigen (16 : 13). „De ure komt en is nu": (5 : 25) het tijd*stip* dat dit tijd*perk* opent. Er is bij Johannes dus geen sprake van een boventijdelijke mystiek. Die kent Paulus ook niet. Als wij lezen: „niet meer mijn ik, maar Christus leeft in mij" zouden wij aan mystiek kunnen denken; maar het vervolg („en voor zover ik nu nog in het vlees leef, leef ik door het geloof in de Zoon van God, die mij heeft liefgehad en zich voor mij heeft overgegeven", Gal. 2 : 20) wijst op een besef van het gewicht van het heil dat zich in de *geschiedenis* voltrokken heeft, — een besef dat aan alle *mystiek* vreemd is [5]). De grenslijn tussen dood en leven is die tussen het oude dat voorbijgegaan en het nieuwe dat gekomen is (Rom. 6, Rom. 8 : 2, Col. 3 : 3, enz.). Men heeft wel verondersteld dat Paulus eerst onder invloed van het Joodse aeonendenken stond en later zich op Griekse verwachtingen terugtrok [6]). Maar ook in 2 Cor. erkent hij dat hij reeds in de eindtijd leeft (5 : 5) en dat hij de opstanding verwacht (2 Cor. 1 : 9).

Paulus spreekt in Rom. 1—4 over de betekenis van de rechtvaardiging door het geloof en in Rom. 5—8 over het leven, dat daarvan het uitvloeisel is. Het gerechtvaardigd zijn is een nieuwe toestand, het resultaat van Gods daad van waarachtige gerechtigheid in Christus, die het eeuwige leven, hier en nu, voor de mens bewerkt. Daarom stelt Kraemer voor — in het voetspoor van Nygren — om Rom. 1 : 17 te vertalen met: „de gerechtvaardigde door het geloof lééft" [7]). Maar de achtergrond van dit voorstel is, dat hij de rechtvaardiging ziet als een objectief gebeuren, waardoor de gehele levenssituatie wordt gewijzigd, of men dat nu erkent of niet. In Galaten 3 : 11 behoort ἐκ πίστεως bij ζήσεται, blijkens de tegenstelling in vs. 12: „wie dat doet, zal daardoor leven". Behoort ἐκ πίστεως in Rom. 1 : 17 ook bij ζήσεται of bij δίκαιος? „Zakelijk maakt het niet veel verschil", zegt Greijdanus terecht [8]). Maar de vertaling van Kraemer doet in elk geval het duidelijkst uitkomen, dat de mens die gerechtvaardigd wordt, het ware leven, het eigenlijke leven, *hét* leven ontvangt. Het eeuwige leven komt heden tot ons, in de verkondiging [9]). Ook de brieven van Johannes getuigen daarvan: wij liepen tegen het leven op; het is aan ons verschenen, zodat wij met alle zintuigen moesten merken dat het er is

---

[3]) Heering, a.w., 37.
[4]) F. Heiler, Urkirche und Ostkirche, 1937, 86; cf. C. Schneider, a.w., I, 139.
[5]) Cf. Sevenster, Leven en dood in de brieven van Paulus, 26.
[6]) Cf. id., 124.
[7]) Kraemer, a.w., 242.
[8]) Greijdanus, De brief v. d. apostel Paulus a. d. gemeenten in Galatië, 100.
[9]) Cf. P. J. Roscam Abbing, Levenswijsheid, no. 2, 1953, 115.

(1 Joh. 1 : 1, 2) [10]). Hét leven is God zelf. Leven betekent allereerst: leven voor de ander, uittreden uit zichzelf [11]). Johannes schrijft, opdat wij weten dat wij eeuwig leven hebben (1 Joh. 5 : 13): door zijn geschreven woord mogen wij weten dat wij het eeuwig leven hebben; wij mogen onszelf er op controleren, of zijn woord aanslaat. De brief wil een overdraagster zijn van het eeuwige leven [12]).

De Bijbel eindigt met een tekst die alle visioenen van de Apokalyps weer terugbuigt naar het zand der zee waarop Johannes staat; de Bijbel eindigt niet in de tijdloosheid maar in de *gemeente* van *vandaag:* „de genade van den Here Jezus zij met allen" (Openb. 22 : 21). De Bijbel eindigt niet op het hoogtepunt van de beschrijving van de *eind*toestand, maar keert van het nieuwe nog even naar het oude Jeruzalem terug om voor het laatst te betuigen dat het eeuwige leven er nú reeds is. God laat het einde van Zijn boodschap niet samenvallen met het einde van de geschiedenis van deze wereld, maar Hij eindigt midden in deze geschiedenis, met de Naam waarmee de kinderen Zijn Zoon noemen, als zij horen vertellen over de dagen van Zijn vernedering: de Apocalyps mag geen ogenblik worden losgemaakt van de *evangeliën.*

Bultmann beweert: „So ist in Apk nur vom künftigen Leben die Rede" [13]). Maar Openb. 3 : 1, 21 : 6 en 22 : 17 noemen het leven als heilsgave voor de Kerk op aarde. In alle N.T. geschriften vinden wij *beide* aspecten: het „reeds" en het „nog niet" *vanuit* dit „reeds".

„De dood begint met onze geboorte en het eeuwige leven begint met onze wedergeboorte. We zijn nu op de bel-étage en straks gaan we een verdieping hoger, maar het is hetzelfde Vaderhuis" [14]). Henoch liep gewoon door. Een engels lied zegt: „He (Christus) touched my life one blessed day — And I began to live." Dat is wat anders dan wat het woordenboek meedeelt: het eeuwige leven is „het leven na de dood" [15]).

Wij kunnen nú reeds een nieuwe schepping zijn. Wie het eeuwige leven heeft, is een *nieuw* mens. Het is niet bijbels om te zeggen: ik ben 25 % nieuwe en dus nog 75 % oude mens. Het gaat niet om de machten van goed en kwaad, die in ons hart aan het touwtrekken zouden zijn en beurtelings aan het langste eind trekken. Wij zijn 100 % oude mens, omdat wij behoren bij Adam, en 100 % nieuwe mens, als wij behoren bij Christus.

De radicaliteit van het nieuwe leven mag niet verduisterd worden door het onderscheid tussen „ius ad vitam" en „effectum vitae", waarmee men de krasse uitspraken van Johannes wel eens poogde te verklaren [16]).

Het „nog niet" en het ‚reeds nu" zijn op elkaar betrokken. De Bijbel weet niets van een tegenstelling tussen actualistische en „endgeschichtliche" eschatologie. Paulus spreekt over de antichrist om te bewijzen dat de dag van Christus nog niet is aangebroken, maar in *dezelfde* brief schrijft hij: „wij, levenden, die

[10]) Cf. R. Bijl, Het leven is immers verschenen, 1953, 11.
[11]) id., 12.
[12]) id., 72 v.
[13]) Bultmann, in: Kittels Theol. Wörterbuch, II, 867.
[14]) mijn: Zegen u zelf, 127.
[15]) Koenen-Endepols, Verklarend Handwoordenboek der Ned. taal, [25]603.
[16]) Cf. Koole, a.art., 279, over oudere commentaren als van Grotius en Van Andel.

achter blijven tot de komst des Heren" (1 Thess. 4 : 15). Het „nog niet" is op een alleen voor het geloof te vatten manier betrokken op het „reeds nu". Omdat Paulus *nog niet* volmaakt is, jaagt hij ernaar om te grijpen, *omdat* hij reeds *is* gegrepen (Philipp. 3 : 12). De Geest is ἀρραβων (2 Cor. 5 : 5): in dit woord zijn het „nog niet" en het „reeds nu" met elkaar verbonden.

Soms staat het heden, soms de toekomst meer op de voorgrond. In het éne begrip ζωὴ αἰώνιος kent Johannes gradatie, ontplooiing, onderscheiding van heden en toekomst. Uit Joh. 4 : 14 blijkt dat de levenwekkende werking van de Geest nu reeds begint en doorwerkt tot in de toekomst.

Ten onrechte zegt Smilde bij Joh. 4 : 36: „De arbeid in den tijd, het oogsten, heeft zijn doel in de eeuwigheid" [17]). Joh. 5 : 21 spreekt van de levendmaking in het algemeen: geestelijk en lichamelijk, heden en toekomst [18]). Joh. 5 : 25 ziet blijkens καὶ νῦν ἐστιν op deze bedeling; men kan ζήσ ουσιν hier opvatten als een futurum logicum [19]).

Joh. 5 : 26 laat zien dat God de Vader en de Zoon de ζωή in absolute zin bezitten en daardoor de doden kunnen opwekken in heden (5 : 25) en toekomst (5 : 28—29). Door de uitdrukking μένουσαν εἰς krijgt het „eeuwige leven" in Joh. 6 : 27 een toekomstig karakter. Het eeuwige leven is een toestand van eindeloze duur, in deze bedeling aanvangend en zich voortzettend in de komende aeon: ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα (Joh. 6 : 51), cf. Joh. 12 : 25, waar het toekomstige weer meer op de voorgrond staat.

Het gaat ons nu vooral om het heden: wij *„hebben"* eeuwig leven. Hanse wijst er op dat ἔχειν in het N.T. uitdrukking is voor het heilsbezit van de gelovige, dat in de toekomst ten volle gerealiseerd zal worden, maar ook voor het heden betekenis heeft (2 Joh. 9, 1 Joh. 2 : 23, 1 Joh. 5 : 12, en vooral in verbinding met τὴν ζωήν) [20]). Het futurum ἕξει is in Joh. 8 : 12 een futurum logicum. In het ἔχειν ligt de zekerheid van het heilsbezit uitgedrukt. Het levensbezit is wel aan bestrijding onderhevig, maar Pribnow heeft ongelijk, als hij twee lijnen onderscheidt: de lijn van de verliesbaarheid van het leven (1 Joh. 3 : 14—15, 5 : 16, Joh. 15 : 4, 6, 9) en daarnaast de lijn van Joh. 6 : 39, 17 : 12, 10 : 28, 30, waar het leven als duurzaam bezit wordt voorgesteld [21]). „Niemand kan iets roven uit de hand mijns Vaders" (Joh. 10 : 29): het leven is onverliesbaar voor wie gelooft, en de aard van het gelóóf brengt mee, dat deze zekerheid geen valse gerustheid wordt. Voor het geloof is het niet tegenstrijdig, wanneer zij die het leven eeuwig *hebben* vermáánd worden om het te *houden.* „Een ieder, die leeft en in Mij gelooft, zal in eeuwigheid niet sterven; *gelooft* gij dat?" (Joh. 11 : 26): het levensbezit is blijvend, de tussentoetand en de voleinding worden gegarandeerd, en meteen volgt de vraag of wij dit *geloven.* In 1 Joh. 5 : 16 moeten wij niet denken aan verlies van het leven, maar aan verlies van de zekerheid en stagnatie in de functionering van het leven; er is gradatie in het geloofsbewustzijn [22]). Het onaantastbare in ons is niet ons hart als boven-

---

[17]) Smilde, a.w., 35.
[18]) id., 38—41.
[19]) id., 49.
[20]) Hanse, in: Kittels Theol. Wörterbuch, II, 816 v.
[21]) Cf. Smilde, a.w., 113 v.
[22]) id., 168.

tijdelijk centrum van ons bestaan. Wie zegt dat de mens naar zijn lichamelijkheid vatbaar is voor allerlei inwerking en dat zijn hart als boventijdelijk centrum niet wordt aangetast, geeft een vrije vertaling van de leer van de empirische en de metafysische persoon. Maar het onaantastbare in ons is, dat wij nú al meer dan overwinnaars zijn, omdat niets ons kan scheiden van de liefde Gods [23]). Onze geloofs*ervaringen* liggen in de sfeer van het discontinuë, maar de discontinuïteit van onze *dagelijkse* bekering verdient, in het licht van de Woordopenbaring gezien, de naam van wedergeboorte, en dat is een loutere continuïteit, een ononderbroken proces [24]).

De Bijbel kan in één adem de houding van „ik ben rijk" (Openb. 3 : 17) veroordelen én de hartelijke vermaning uitspreken: „houd vast wat gij hebt" (vs. 11). Dit wordt verwaarloosd door hen, die menen dat *elk* spreken over *hebben* de houding van vs. 17 met zich moet meebrengen. „Wat hebt gij, dat gij niet hebt *ontvangen*?" (1 Cor. 4 : 7), maar dan toch óók: *hebt*. Er staat niet: het gaat om ontvangen en dus om niet-hebben. Velen menen dat wij het eeuwige leven steeds weer opnieuw moeten verliezen om het steeds weer opnieuw te kunnen ontvangen; het mag niet een bezit van ons worden, het moet ons elk moment geschonken worden. „Naarmate men de Goddelijke zaligheid wil bezitten, zal men haar ontberen" [25]). „Reigen, Spiel und Feierkleid, aber auch Lobgesang, Dankopfer und Festmahlzeit haben ihre bestimmte Zeit, kurz nach der Errettung; von einer weiteren zeitlichen Ausdehnung derselben ist keine Rede. — Gegenstand neuer Bitte und neuen Vertrauens ist dann, dass, was am Tage des Heils Ereignis geworden, auch für künftige Lebenstage in Geltung bleibe", zegt Chr. Barth, en hij verwijst dan naar Ps. 23 : 6, Ps. 104 : 33 en Ps. 41 : 14 [26]).

Een dergelijke exegese heeft een diepere achtergrond. In de huidige mensbeschouwing gaat het om de *totale* mens, die als antwoord-wezen geen werkelijkheid heeft buiten zijn *relaties* om en die steeds op-weg is, zodat de vraag opkomt, hoe het dan gesteld is met het onveranderlijke in de mens. Men spreekt liever niet meer over „substantie", omdat dit begrip te veel doet denken aan iets dat zichzelf gelijk blijft. „Als nog van het blijvende van de mens wordt gesproken, is dit het zichzelf blijven *in* en *door* de verandering, maar niet als een in zich rustend bestaan. Het is opvallend hoe in de verschillende wetenschappen steeds meer aandacht komt voor de relatie, terwijl het in zichzelf blijvende onveranderlijke aan belangstelling inboet" [27]).

Men is dus tegenwoordig bijzonder voorzichtig met woorden als „hebben" en „blijven". Maar de Bijbel spreekt herhaaldelijk, actueel vertroostend (en vermanend!) over „blijven": „wie de wil van God doet, *blijft* tot in eeuwigheid" (1 Joh. 2 : 17). Dat wil niet zeggen dat de trouw van God „ontisch" in de mens verankerd ligt, maar óók niet dat wij het eeuwige leven steeds opnieuw moeten verliezen en terugontvangen. De waarschuwing: „ziet toe, dat gij u

---

[23]) Cf. K. J. Popma, Het onaantastbare is ons, in: Opbouw, 1961, 252 v.
[24]) Cf. id., 243.
[25]) H. Kooyman, a.w., 54.
[26]) Chr. Barth, a.w., 152.
[27]) Huidige mensbeschouwing, Ned. Gesprekscentrum, 1961, 9.

wacht voor alle hebzucht, want ook als iemand overvloed heeft, behoort zijn leven niet tot zijn bezit" (Luk. 12 : 15) is niet in strijd met de vertroosting, dat wij het eeuwige leven *hebben*.

Velen accentueren tegenwoordig, dat de geloofskennis niet méér omspant dan wat elke nieuwe morgen gegeven wordt en dat er geen sprake kan zijn van enige continuïteit die zou vastliggen in de een of andere menselijke habitus [28]). Er is een algemene afkeer van continuïteit, van duurzaamheid, van „hebben". Zo spreekt Heim over een permanente „Geburt der Gegenstandswelt aus dem Nichts der Möglichkeit". „Das Weltganze, wie wir er vom Jetzt aus sehen, wird jeden Augenblick aus dem Nichts geschaffen, wie am ersten Schöpfungstag" [29]). Creatio continua, waarbij de creatie het continue verslindt. De continuïteit wordt opgeheven vanuit een voortdurend ingrijpen in Goddelijke dynamiek.

Maar de catechismus spreekt van Hem Die ons van het eeuwige leven *verzekert:* een continuïteit die onverbreekbaar is verbonden met het voortdurend gebed om de H. Geest, — continuïteit, niet als een geconstateerd feit maar als roeping. Het geloof zegt tot de burger: de Here heeft gegeven, de Here kan ook nemen. Het geloof zegt tot de zoeker: eens gegeven, blijft gegeven. Het zegt de burger, dat hij, omringd door tegenspoed, bezwijken moet. Het zegt de zoeker, dat God niet verlaat wat Zijn hand begon. God zegt de burger: al het uwe is het Mijne. God zegt de zoeker: al het Mijne is het uwe. God zegt de burger: het berouwt Mij dat Ik u gmaakt heb. God zegt de zoeker: Ik ben geen mens dat het Mij berouwen zou. God schept en daarin is Hij de concurrent van Baäl, de bezitter, de god van het hebben. Christus heeft het Gode-gelijk-zijn niet als een „roof" geacht (Filipp. 2 : 6) en wij mogen het eeuwige leven niet als een buit voor onszelf beschouwen zoals Baäl zou doen: de tempel is geen „rovershol"! Maar het is ook niet nodig ons witte feestkleed van tijd tot tijd af te leggen en in de was te doen: er is geen wederdoop.

God heeft een „illusie" en het wordt een „conventie"; maar omdat Hij Schepper is en tegelijk Voorzienigheid, is er bij Hem geen conflict tussen de persoonlijke, „dichterlijke" werkzaamheid in Gen. 1 : 1 en het waken over het „burgerlijk" product. In twee woorden ligt het geheim: God schiep. God: leven, eeuwigheid, onbegrensdheid. Schiep: vormgeving, tijdelijkheid, begrenzing. Omdat Gods „illusies" niet verstenen, maar levende stralen blijven van Zijn werkzame zon, daarom kan ons *bezit* van het eeuwige leven een eeuwig *leven* blijven in het licht van Gods goedertierenheid die elke morgen *nieuw* is. De Geest zweeft niet alleen boven de wateren, zolang de aarde woest en ledig is, maar blijft ook na de scheiding tussen de wateren boven en de wateren beneden. Wie meent dat God reddend ingrijpt en dan weer retireert, lijkt op een deïst. De vurige tongen van Pinksteren hebben niet geflikkerd in een flits als een lampje dat aan- en uitgaat, alsof God de hoofden der apostelen maar even voorzichtig wilde aanraken als een danser de grond met de punt van zijn schoen, maar zij bleven in majesteitelijke zekerheid *zitten* als symbool van het onaf-

---

[28]) Cf. Berkouwer, Geloof en volharding.
[29]) Heim, Glaube und Denken, 1931, 230 v.

gebroken gesprek en de permanente gemeenschap van de Geest, Die niet meer verhuizen wil of evacueren in eeuwigheid.

Deze Geest is het ook, die „kom" zegt. In Hem is ons de eenheid gegeven van ons bezit in het heden en ons verlangen naar de toekomst. Polman noemt het „heilige levenskunst" om de verticale en de horizontale eschatologie zó te verbinden dat zij elkaar niet verdrijven, en wijst er op hoe beide op aangrijpende wijze verbonden zijn in art. 37 N.G.B. [30]).

c. Het eeuwige leven in de voleinding

Toen wij spraken over het eeuwige leven in het heden, kwamen ook de continuïteit en de toekomst reeds ter sprake. Dat kan niet anders, want het gaat in de voleinding niet om een werkelijkheid die vreemd staat tegenover ons heden. Het waardevolle in de apocalypsis-gedachte (de toekomst als „onthulling") is dat daarin de identiteit tussen deze en de komende wereld tot uitdrukking kan komen.

Het is jammer dat velen de heilige gedurfdheid missen van die dichters, die begrijpen dat de nieuwe aarde een aarde van aarde is, en die de Gevangenpoort en het Binnenhof rechtstreeks in verband brengen met de paarlen poorten: „In 't hart der stad zult gij dan komen / aan de rivier van kristallijn, / en dwalend langs zijn water dromen / weer aan de Vijverberg te zijn. / Glimlachende zal God beamen / dat gij nog Hagenaren blijft, / terwijl Zijn hand uw nieuwe naam en / Zijn teken aan uw voorhoofd schrijft" [1]).

Er is continuïteit, door het oordeel heen. Daarom kan Berkouwer schrijven over het „niet-vreemde" van de parousie: „de werkelijkheid der parousie zal niet vréémd staan tegenover het leven op aarde. Veelmeer zal het — *in* de parousie — om dat leven gaan in al z'n complexiteit en veelkleurigheid . . . Dan zal het gewone, dagelijkse leven worden onthuld en herkend, *zoals het was*" [2]).

De boeken worden geopend (Openb. 20 : 12): het gaat om een terugblik op wat feitelijk geschiedde. En het zal openbaar worden, dat alle radicale uitspraken over het „reeds nu" niet overdreven zijn geweest. Daarom kan de parousie niet een opheffing van de tijd betekenen, — eerder een *eerherstel* van de tijd. Het zal in het publiek blijken dat de tijd niet aansprakelijk is voor de zonden van de mensen. Ons kwaadspreken van de tijd zal als grootspraak ontmaskerd worden. De *dag*-boeken gaan open. Wij zullen ontdekken, dat wij rijker waren dan wij dachten. Wij zullen verbáásd luisteren naar het verslag van onze goede werken: was het eeuwige leven dan werkelijk destijds al zózeer begonnen? Maar deze onthulling betekent niet een „vereeuwiging"; dan zou er juist weer wél van een vréémde werkelijkheid gesproken moeten worden. *Omdat Christus de Eerste en de Laatste is, zijn in Hem begin en eind van de verlossing met elkaar verbonden.* Daarom gaat het in de voleinding niet om een vréémde werkelijkheid, los van wat wij nu reeds bezitten. Dit niet-vreemde betekent zowel *onthulling* als ook *voortbestaan.*

---

[30]) Polman, a.w., 333. Z.i. zou Barth ook na zijn zwenking dit artikel niet kunnen onderschrijven, id., 325.

[1]) W. A. P. Smit, Stedetroost.

[2]) Berkouwer, a.w., 200—203.

Het gaat er *niet* om dat „wie een beter vaderland zoekt" allicht geen geestdrift zou „kunnen gevoelen" voor „dit tijdelijke", indien „niets uit al wat zich in dit tijdelijk leven ontwikkelde, in de eeuwigheid" zou overgaan [3]). Maar het gaat om het feit dat God zich als een *herscheppend* God openbaart. „Het Rijk komt niet dan door het oordeel over de bestaande wereld heen. Maar in dat oordeel, waarin het zonderijk ten onder wordt gebracht, gaat niet deze wereld als zoodanig onder" [4]). „Nach der Auffassung der christlichen Eschatologie hat die Geschichte nicht bloss den Zweck eine bestimmte Zahl von Menschen der Ewigkeit zuzuführen, sie hat auch als Ganzes ihre Bedeutung für das Jenseits" [5]). „De zin der geschiedenis is de realisering van het Koninkrijk Gods ... Men spreke niet van het einde, maar van de afsluiting, van de voleinding der geschiedenis, wanneer in den Dag der dagen de onderscheiden krachten tot een eenheid worden samengevat." Er is „continuïteit tusschen deze en de toekomende bedeeling" [6]).

Het beweren dat *dit* leven niet in het komende wordt verheerlijkt, wordt door Paulus geacht te behoren tot de kwade samensprekingen die de goede zeden verderven [7]). „Zoals het hemelse en het aardse zich niet laten afgrenzen, laat staan uitspelen, tegen elkaar, zo ook niet hier en hiernamaals. Nu en straks lopen duizelingwekkend door elkaar. Anders was er geen beginnen aan en nu is er het eind van weg" [8]). „Geen verandering in uitwendige vormen, hoe heerlijk ook, zal kunnen verhinderen dat wij elkander daarboven herkennen (want wij zullen dezelfden zijn als voorheen) ..." [9]).

Als wij menen dat de voleinding alleen maar een verlengstuk is van onze voorstellingswereld, overschat ons denken z'n draagwijdte, zodat wij „dwaas" zijn (1 Cor. 15 : 36). Maar de voleinding zal niet totaal nieuw voor ons zijn. Het opstandingslichaam van Christus had voor Zijn discipelen iets nieuws én iets vertrouwds, zodat zij niet durfden vragen, omdat zij wisten dat het de Heer was. Er was iets dat zij wél en iets dat zij níét konden thuisbrengen. „*Dit* verderfelijke ..." (1 Cor. 15 : 54), — als wij dat lezen, mogen wij onze huid tussen de vingers nemen. Keizer wijst er op, dat de Franse taal twee woorden voor „nieuw" heeft (nouveau: vernieuwd, veranderd, tóch het oude; neuf: spiksplinternieuw) en dat alleen dat éérste woord hier van toepassing is: „het „eeuwige leven" is niet een gans ander leven, maar hetzelfde leven van nu" [10]). Hij zegt dit in verband met Jesaja 24, dat het volle leven in al zijn scheppingsheerlijkheid beschrijft. „Moet nu al die scheppingsheerlijkheid, die gaven, krachten, talenten, wat er gebouwd en gewerkt wordt, moet dat alles nu blijven liggen achter de rouwsluier, onder het doodskleed, tot ... tot het *vuur* komt? Neen, juicht Jesaja, op die dag zal de Here op de berg Sion, wél, wat

---

[3]) Kuyper, De gemeene gratie, I[3], 458 v.
[4]) G. Brillenburg Wurth, Christel. cultuurbeschouwing, in: De antithese in dezen tijd, 1940, 39.
[5]) F. Sawicki, Geschichtsphilosophie, 1920, 226.
[6]) Sneller, a.w., 32—38.
[7]) S. G. de Graaf, Levenswaardering, in: Christus en de wereld, 1939, 34 v.
[8]) Rothuizen, Gesprek in de zon, 1958, 35.
[9]) Barkey Wolf, a.w., 50, cf. 108.
[10]) J. Keizer, a.w., 162 v.

verslinden. Maar het zal *de dood* zijn. De dood zal verslonden worden tot overwinning, hetgeen inhoudt dat de rouwsluier over het leven, zal weggenomen zijn. Maar het leven blijft en zal dán pas echt, ten volle „leven" zijn" [11]).

Het is nodig dit alles te onderstrepen, omdat de strijd tegen de leer van de onsterfelijkheid der ziel vaak ook een strijd tegen deze continuïteitsgedachte wordt. Het onsterfelijkheids-denken is typisch continuïteits-denken. Nu men met de opstandingsgedachte wil uitdrukken dat het in het eeuwige leven gaat om een volkomen nieuw, ander, onvoorstelbaar bestaan, is álle spreken over continuïteit verdacht geworden. Zowel het spreken over een oneindige voortduur als over tijdloosheid wordt tegenwoordig door velen veroordeeld als een poging om de inhoud van het begrip „eeuwig leven" te oriënteren aan de gegevenheden van het aardse leven. Men legt er alle nadruk op, dat het niet gaat om een *„hiernanogmaals"* (Kroon).

Maar Korff, die het onsterfelijkheidsdenken bestrijdt, zegt dat het nieuwe leven tot dat, wat wij nu hebben, in tweeërlei verhouding staat: enerzijds is het de voorzetting en handhaving, anderzijds de tegenstelling ervan; deze continuïteit én tegenstelling zijn verbonden in Luthers woord: „alle das Leben, das ein rechtgläubiger Christ führt, ist nich mehr denn ein Warten auf die Offenbarung der Seligkeit, die er schon hat"; de continuïteit is het sterkst uitgedrukt in de gedachte van het „eeuwig leven" [12]). Het is merkwaardig dat Korff dus in de term „eeuwig leven" eerder de continuïteit ziet uitgedrukt dan de tegenstelling, die er toch z.i. ook bestaat tussen het tegenwoordige en het toekomstige leven, dat „geheel anders zal zijn dan het nu". Hoewel hij de leer van de onsterfelijkheid der ziel scherp bestrijdt, laat hij de continuïteitsgedachte niet los [13]).

Als wij op de continuïteit nadruk leggen, bedoelen wij niet, dat het eeuwige leven zich automatisch ontwikkelt vanuit het heden tot een toestand van voleinding. Er is een gericht nodig, en wij verwerpen Scott's uitspraak: „For the mind of Jesus the apocalyptic ideas were not primary. He believed in ... the moral forces which in the end will overcome all evil" [14]). Er komt een crisis, waarin de elementen door vuur zullen vergaan (2 Petr. 3 : 10); maar het is merkwaardig dat velen het vervolg zo merkwaardig vinden: „de aarde en de werken daarop zullen *gevonden* worden." Het woord εὑρεθήσεται heeft men vervangen door κατακαήσεται of ἀφανισθήσονται, omdat dat logischer leek. De opmerking van Greijdanus dat men, als de eerste lezing juist is, ἔργα alleen kan opvatten als „de menschelijke werken, het menschelijk handelen" [15]), wijst ook nog op enige reserve, die o.i. niet nodig is.

Het is onmogelijk om het bijbels getuigenis over het *vergaan* van de elementen

---

[11]) id., 164.

[12]) Korff, a.w., 16.

[13]) De strijd tegen de leer van de onsterfelijkheid der ziel kan nog een ander verkeerd gevolg hebben dan het loslaten van de continuïteitsgedachte: dat men niet meer ziet hoe deze leer, hoewel in onjuiste vorm, uitdrukking geeft aan de waarheid, dat het voor *geen enkel* mens met de dood is afgelopen.

[14]) E. F. Scott, The Place of Apocalyptical Conceptions in the Mind of Jesus, in: Journal of Biblic. Lit., 1922, 142.

[15]) Greijdanus, De tweede brief van den apostel Petrus, 344.

én de continuïteit van schepping en *herschepping* in één formule samen te vatten of door een onderscheiding zoals die tussen „substantia" en „accidentia" te verduidelijken. Wie op één of andere manier — evolutionistisch — het gericht schrapt én wie — in een „annihilatio"-theorie — de continuïteit loochent, doet te kort aan het bijbels spreken over de „wederoprichting aller dingen" door het oordeel heen [16]).

Wij hebben gezien hoe volgens de oude Kerk de vita aeterna in de resurrectio carnis besloten lag. Daarom kon er in die tijd ook nog geen sprake zijn van een of andere vereeuwigingstheorie. Het eeuwige leven is een *aards* leven, een *lichamelijk* leven. Met de bijbelse openbaring over het eeuwige leven is de Griekse afkeer van het lichaam volkomen in strijd. Deze afkeer is diep geworteld in de Hollandse vroomheid. Jacob Cats heeft duizenden voorgezongen: „Het lichaam is de koy, die houdt de ziel ghevanghen; De doot die maecktse los, die maecktse vrije ganghen; Waerom, ô christen hert, waerom doch hier ghevreest? Al velt de doot het lijf, sy maeckt een vrijen gheest" [17]). Elders zei Cats: „Laet ons dan besluyten, dattet voor een Christen niet en voeght eere te soecken uyt de vercieringhe des lichaems, terwylen hij wat anders heeft dat met beter reden by hem behoort verciert te werden, namentlijck de ziele" [18]).

Het eeuwige leven is telkens weer losgemaakt van de nieuwe *aarde*. „Aarde is vies, zeggen wij tegen het kind: steek je vingers niet in je mond, maar was je handen — terwijl aarde het element is dat alles zuivert... Aarde is vies — ligt in deze vaststelling niet het gehele misverstand over de stof besloten?" [19])

Men kan zeggen: nu gaat het over de resurrectio carnis, dit is niet aan de orde. Onze zin voor „orde" heeft ons al vaak de ogen doen sluiten voor de vele *verbanden*, waarmee de Bijbel altijd rekening houdt. „Vitam aeternam" is aan het Credo toegevoegd als nadere explicatie van „resurrectionem carnis". De lust tot schematiseren heeft velen dit verband doen loslaten. Het eeuwige leven kwam daardoor zielig in de lucht te hangen. Maar Christus spreekt, gevraagd om Zijn mening over de opstanding, in één adem over het eeuwige leven: over opstanding gesproken, Abraham leeft nog altijd (Matth. 22 : 32).

Het is een feit „dat men de volle realiteit der herschepping al te veel benaderd heeft met voorstellingen die bepaalde, heel sprekende trekken van het hedendaagse, geschapen mensenleven ten onrechte hebben afgetrokken van het eeuwig levensherstel, dat ons in Christus wordt beloofd" [20]). „Wie nu „geestelijk" als „aetherisch" opvat, hangt a.h.w. een mistgordijn voor de toekomst van Gods kinderen doordat hij het plastische, het concrete van ons geschapen bestaan, in harde beenderen en compact vlees, in de toekomst wegdenkt" [21]).

---

16) Over de uitdrukking άποκαταστασις παντων schrijft M. de Jonge, dat deze, omdat άποκαθισταναι de gangbare uitdrukking is voor de Joodse verwachting van de komst van Elia, niet de werkzaamheid van de Messias aanduidt, maar de voorbereiding daartoe van de kant van de mens, „De Apokatastasis pantoon in Hand. 3 : 21", in: Vox. Theol. 1948, 68—71, bestreden door: J. W. Doeve „Apokatastasis in Act. 3 : 21 een voorbereiding?" in: Vox Theol. 1948, 165—169.

17) Jacob Cats, Sinne- en minnebeelden, met inleiding en aantek. van J. Bosch, 90.

18) id., 138.

19) J. H. v. d. Berg, Het menselijk lichaam, II, 25.

20) J. R. Wiskerke, Tijd en Toekomst, in: De Reformatie, 1961—'62, 73.

21) id., 74.

In het eeuwige leven blijven wij *mensen,* en daarom moeten wij in dit verband letten op de mensheid van Christus. In Jezus, Die in Zijn *mens*-zijn de storm en de zee en de wilde dieren kalmeert, zien wij een profetie van de kosmische heerserspositie die God aan de mens heeft toegedacht: de echte mens beheerst de natuur, als Koning en als vriend, erboven staande en ook *midden er in.* Wij zullen zó omgaan met *dieren* en *planten,* dat een „vereeuwiging" onmogelijk is. Het *verbond* houdt niet in, dat wij in Gods eeuwigheid worden opgenomen, maar dat wij de plaats zullen innemen die in zijn *Koninkrijk* aan de *mens* is toegedacht. Ook in het *eeuwige* leven zullen wij „verder trekken naar de tred van het vee" (Genesis 33 : 14) en niet stilstaan in een eeuwig heden, waarin wij de *dieren* niet kunnen ontmoeten. Het is één van de oorzaken van de verschraling, dat bij ons (ook in het geloofsleven) alles zó geconcentreerd is op de *mens,* op zijn ziel en zaligheid, dat er te weinig ruimte blijft voor het *kosmisch* perspectief van de O.T. profetieën: een kleine jongen zal grote dieren voortleiden, *successievelijk.* Alleen op een bijbelse wijze mogen wij de mens in het centrum plaatsen: in het hart van het heelal, met de sterren als een krans om het hoofd, met de zon als een kleed (Openb. 12 : 1), omdat de zon en de sterren, die de *tijd* aanwijzen, hun zin vinden in de *mens.* De mens die op de maan staat, is niet een mán, die het hoogste (666!) van de menselijke techniek heeft bereikt, maar — een vróuw van de zévende dag, en de sterren hangen om haar hoofd te wachten op het Kind van de volheid der tijden. De *natuur* is ten volle bij Zijn komst betrokken. Als Hij geboren wordt, straalt een ster; als Hij sterft, verdwijnt de zon; als Hij opstaat, beeft de aarde; als Hij ten hemel vaart, komt er een wolk; als Hij Zijn Geest uitstort, vult een windvlaag de pinksterzaal. In sterren, zon, aarde, wolken en wind staat de schepping om Hem gegroepeerd. Heel de natuur is ten nauwste betrokken bij de heilsgeschiedenis. De vier *dieren* bij de Troon zingen over de *geschiedenis:* God was en is en komt... En de *ouderlingen* zingen over de *schepping:* Gij hebt alles geschapen! Er is hier geen sprake van een scheiding tussen natuur en genade. Rondom de Kerk zijn twaalf sterren. 3 maal 4: Die hemel en aarde verenigt tezaam. Jozua heeft gelijk, als hij vrijmoedig de zon laat stilstaan ter wille van het volk van God en het sterrenstelsel laat draaien om de heilshistorie. En Muus Jacobse heeft gelijk, als hij genade en natuur laat rijmen: „Zou de bazuinklank niet zijn oor genaken, / de stem die roept: Muus Jacobse, kom uit! / Hij zal weer staande aan het roer ontwaken, / hij zal het zeil weer hijsen van zijn schuit" [22]). Het heersen over de natuur behoort bij het echte menszijn. In de voleinding zullen wij als koningen heersen (Openb. 22 : 5, Luk. 19 : 17, 19, Rom. 5 : 17, 2 Tim. 2 : 12, Openb. 3 : 21, 5 : 10).

Christus' bloedzweet heeft de *aarde* doordrenkt, zodat er nieuwe wijnstokken zullen komen. Het is opvallend dat Hij aan het avondmaal over de nieuwe wijn spreekt (Matth. 26 : 29). Hij wil de wijn omdopen tot Zijn *bloed,* maar plotseling kijkt Hij in de beker en ziet weer de *wijn.* Hij ziet het bloed niet meer, Hij ziet ineens weer de vreugde van de boeren op het feest van de oogst. Hij kijkt over het kruis heen naar het Koninkrijk. Hij ziet weer het *uiterlijke teken*

---

[22]) Muus Jacobse, in: Vuur en Wind.

en spreekt over Zijn *Vader*, omdat Deze de Schepper is. Het bloed brengt ons bij de wijn, de verlossing bij de schepping, de Zoon bij de Vader, de genade bij de natuur. Wellicht is een twéé keer laten rondgaan van de beker (Lucas 22 : 17, 20) bij het Avondmaal nodig om de gemeente weer te leren, dat zij twéémaal bekeerd moet worden: van de wereld naar de Kerk, van de Kerk naar de wereld, van mens tot christen, van christen tot mens, van wijn naar bloed, van bloed naar wijn, de harten opwaarts in de hemel verheffend en dan weer met haast terug naar de áárde, naar de vrucht van de wijnstok.

Wij mogen die nieuwe wijn niet vergeestelijken. Sevenster zegt: „Het is een *nieuw* drinken, niet meer zoals hier op aarde gegeten en gedronken wordt" [23]). Maar is het dan nog wel *drinken?* Eten en drinken zou niet in strijd zijn met de heerlijkheid van de voleinding. „Dass Leben nie zum Besitztum des Menschen wird, kommt in der Notwendigkeit von Essen und Trinken zum greifbaren Ausdruck" [24]).

Noach wil meteen na de zondvloed al nieuwe wijn drinken: hij laat één zwaluw de lente brengen en stapt uit de ark op de nieuwe aarde. Mozes en de oudsten aten en dronken, nadat zij God gezien hadden. Het is goed om te accentueren: *alleen nadat* God gezien is, heeft proficiat zin; wie zonder meer wijn liefheeft, wordt niet rijk (Spreuken 21 : 17). Maar ook dit mag onderstreept worden: de gezelligheid krijgt een plaats op een vulkaan, de beker gaat rond bij de verborgen bliksem in Gods op Zijn rug gehouden hand. Wij mogen vooral die paar meter berghelling tussen het glas van Mozes én dat van Aäron niet uit het oog verliezen. Daarbeneden bloeit de amicitia en floreert de sociëteit rondom de primitieve projectie van heidens Israël; de onbegrepen wet kan straks niet ánders dit feest binnenrollen dan in onbegrijpelijke brokstukken. Wij moeten Israël niet verwijten dat het onderaan de berg bleef *spelen,* maar eerder dat het dit *niet* deed. Mozes drinkt *nadat* hij God gezien heeft; zijn ogen verdwijnen schijnbaar godloos in de beker. Aäron drinkt *onder* het zien naar god; hij gluurt godsdienstig over de rand. Het verzet tegen het drinken van Aäron mag ons niet wantrouwend maken tegenover het drinken van Mozes. „God zien" en „eten en drinken" sluiten elkaar niet uit. Zouden wij vasten, als de bruidegom bij ons is? Wij zullen vooral van onze manier van berouw-hebben berouw krijgen. Wie gelooft dat Jezus van Nazareth na Zijn dood brood met vis gegeten heeft, zal zalig worden.

„Te dien dage, luidt het woord van de Here der heerscharen, zult gij elkander nodigen onder de wijnstok en onder de vijgeboom" (Zach. 3 : 10). Het lijkt op de idylle van het landelijke Arcadië of de Perzische lusthof, waarin de mensen gesprekken voeren in een welig landschap; maar het is wat geen oog in Griekenland gezien en geen oor in Perzië gehoord heeft. Luilekkerland? — nee, deze mensen hebben dienst, de dienst aan de naaste. Eilanden der zaligen? — nee, zij zitten op het vasteland, op een aarde van aarde, en de zee is niet meer. Arcadië? — nee, zij vluchten niet weg van de mensen naar de stilte van de natuur, maar zij roepen de anderen naar zich toe. Wij zijn aan het bevel

---

[23]) Sevenster, Leven en dood in de evangeliën, 122.
[24]) Chr. Barth, a.w., 27.

„bewoon de aarde" ongehoorzaam, als wij de wijnstok en de vijgeboom laten verwazigen tot symbolen. God wandelde graag door het paradijs, en dan niet als de monnik die met een blinddoek voor de ogen langs het meer van Genève liep. Zacharia spreekt eerst over de hogepriesters en de tempel en dan — dat moet een climax zijn — over een wijnstok. Alle kerken zullen in puin vallen, maar de druiventrossen blijven hangen boven de bekers met de nieuwe wijn. De preekstoel verdwijnt en de bloemen blijven staan. De gebalde vuist van de natuur (watersnood!) zal zich ontspannen in de zegenende handen van de vijfdelige bladeren van Zacharia's vijgeboom en van „zeer veel bomen" (Ezech. 47 : 7), omdat Hij Die eenmaal een vijgeboom „verdor!" beval, dan achter elke boom „bloei!" beveelt. De mens en de natuur zijn weer als bondgenoten verbonden. En wij hebben de *tijd* om elkaar te nodigen, *om de beurt*. Wij hebben ergens een *eigen* ruimte, waar wij voluit onszelf kunnen zijn en waar wij de ander kunnen uitnodigen. Wij mogen zeggen: *mijn* wijnstok, zoals God het ook kan zeggen: Jezus zei niet, dat Zijn Vader een wijnbouwer is (met een tuin vol wijnstokken) maar dat Hij een landman is (met één wijnstok tegen het huis geplant voor eigen gebruik), en dan ligt er een schat aan liefde in het woordje „mijn". Wij zullen niet eeuwig in een hotel wonen, maar wel de *anderen* betrekken in onze vreugde onder *onze* vijgeboom. De beker zal de *kring* rondgaan. Wij zullen „zitten": de houding van iemand die volkomen tot rust gekomen is („zittende aan de rechterhand Gods"): het is volbracht. De vijfduizend die wonderbaar gespijzigd werden, moesten eerst maar eens in het gras gaan *zitten:* dat was al een begin van het wonder. „Wie overwint, hem zal Ik geven met Mij te *zitten* op mijn troon . . ." (Openb. 3 : 21). Het is niet het triomfantelijke *zitten* van de gelukkige bezitter die het eeuwige leven *heeft* met de gedachte: de buit is binnen; die er zó bij zit, nodigt de naaste niet náást zich. De Vader zegt: hier is de *wijnstok,* die heb Ik voor u geschapen. De Zoon zegt: ga daar maar rustig *zitten,* Ik heb het voor u volbracht. De Geest zegt: *nodig* de anderen nu maar uit, Ik herstel de gemeenschap. De Vader zegt: hier is de schepping. De Zoon zegt: u kunt er weer van genieten. De Geest zegt: maar doe het dan met elkaar. De Vader zegt: de bergen zullen vrede dragen. De Zoon zegt: zelfs de stedelingen zullen bloeien. De Geest zegt: daar twist en wrok verdwijnt. Dit „zitten" heeft niets te maken met een nunc aeternum: ,elkander nodigen" wijst op wisseling.

Het is niet geheel ten onrechte als Lin Yutang de theologen verwijt dat hun verstand „zo zeer door het probleem der redding in beslag (wordt) genomen en zo weinig door dat van het geluk, dat alles wat zij ons van het toekomstige leven kunnen vertellen is, dat er een vage hemel bestaat" [25]). Als Mohammed spreekt over de sappige vruchten van het toekomende leven, is hij dichter bij de bijbelse eschatologie, dan de christelijke theologie die bij een „vage hemel" blijft steken. Nu Lin Yutang christen is geworden, behoeft hij de passages in zijn boek over het genieten van de aardsheid van het leven en over het volle gebruik van de zintuigen en over het geluk van het zitten (!) en van de conversatie niet te herroepen. Niet voor niets eindigt het hoofdstuk over de

---

[25]) Lin Yutang, Levenswijsheid met een glimlach, 125.

opstanding (1 Cor. 15) met een *aardse* juichkreet over onze arbeid. „Door de zekerheid omtrent de „tweede dingen" krijgen wij de „eerste" pas recht hartelijk lief" [29]). Wij moeten tot in de eschatologie even aards en concreet blijven als Gen. 2 : 11: „en het goud van dat land is goed", té goed om „entmythologisiert" te worden. De hof komt terug, *in* de stad [27]). Wielenga spreekt bij Openb. 22 : 2 (boom en straat) over „voortgang en stilstand, wording en zijn, hof en stad" [28]). Voortgang en wording zijn er ook, alleen al omdat de aarde er is, de natuur die reikhalzend had uitgezien naar de openbaring van de kinderen Gods.

Als Sam Dekker in „A Glastonbury Romance" van John Cowper Powys een visioen krijgt van de Graal in de vorm van een schaal waarin een vis rondzwemt, is zijn eerste reactie: „Is it a tench?" Vestdijk noemt dit een illustratie van „Sam's onuitroeibare aardsheid" [29]). Ook ten aanzien van de Bijbel kunnen wij over „een onuitroeibare aardsheid" spreken. Een Indiaanse vrouw ziet de nieuwe aarde met het oog van de huisvrouw: tenten met schone dekens. Zij zingt:

„They are new —
The are new —
The bed coverings.
The bed coverings" [30]).

Wij mogen de Bijbel niet plaatsen *tegenover* een dergelijk „stoffelijk" verlangen. Het is niet nodig om het menselijk leven in zijn aardse, tijdelijke, lichamelijk bepaalde verschijningsvorm te onderwerpen aan wat Bloemhof kernachtig als „een christelijk sublimatieproces" typeert [31]). Wat denken vele bruidsparen, als hun wordt voorgehouden dat zij elkander trouw moeten „bijstaan in alle dingen, die tot het tijdelijke en eeuwige leven behoren?" Hoe vaak zullen zij hier aan twee levens denken, waarvan het laatste als het hogere het eerste in de schaduw stelt en zelfs op hun bruiloft het stoffelijke verdacht maakt? Hoe vaak zal men bij het zingen van „beter dan dit tijdelijk leven is Uwe goedertierenheid" (Ps. 63 : 2) of „Uw gunst is meer mij dan het leven" (nieuwe berijming) een miskenning van het tijdelijk leven hineininterpretieren en bij die „goedertierenheid" aan het hogere, eeuwige leven denken? Hoe vaak ziet men het eeuwige leven als een *ex-carnatie?*

„Dostojewsky aber weiss dies: „Die Unsterblichkeit, die ein ewiges Leben verheisst, verbindet den Menschen um so mehr, um so fester mit der Erde". Hofmannsthals Bettler küsst die Erde, weil ein Drüben ist. Wer nicht an den Himmel glaubt, der hat auch nicht die rechte vertrauende Liebe zur Erde. Natur betrügt den, der Gott betrügt, so erfährt es der vom „Jagdhund des Himmels" Gejagte" [32]). „Het is te weinig bekend, dat de man, die onder ons

---

26) Overbosch, a.w., 43.
27) Cf. Schilder, De Openbaring van Johannes en het sociale leven, 221 v.
28) B. Wielenga, Verborgen schatten², 382.
29) Vestdijk, a.w., 47.
30) Sierksma, a.w., 150.
31) F. Bloemhof, Het vraagstuk der bewuste geboortebeperking, 1935, 182 v.
32) Hederer, a.w., 71.

beroemd? berucht? is geworden door zijn antithese, Abraham Kuyper, meer dan eens heeft laten uitkomen, welk een kort interim het bijzondere en christelijke van de openbaring betekende op de eeuwigheid van het algemene en natuurlijke ervan. En hoezeer zijn antithese stond te trillen op de benen: van verlangen om opgeheven te worden!... O, wat een tijd als onze God voor Adam weer verstaanbaar zal zijn „aan de wind des daags" (Gen. 3 : 8) en de natuurlijke theologie — de grofste ketterij, die wij nu kennen — aan het langste eind trekt"[33]).

Men kan terecht de vraag stellen: waar blijft in art. 37 N.G.B. de zaak van de *schepping* die reikhalzend uitziet naar de openbaring der kinderen Gods en „de zaak der misschien helemaal niet zo gelovige cultuurbedrijvers aller tijden" [34])? In het eeuwige leven leven komt *Adam* weer thuis. „Er is geen verkeer tussen God en mens... dan in de vormen van de schepping waarin Hijzelf zich zo verlustigd heeft dat Hij zichzelf dagelijks toeriep: goed zo". „God is lichamelijk te omschrijven. Men noemt dat wel antropomorf, maar dat woord klinkt te gewichtig om waar te zijn en het is dan ook niet waar. Want de mens is naar Gods beeld, tot zijn gelijkenis geschapen en daarom zou veeleer gezegd moeten worden dat de mensen theomorf zijn. De God van hand en stem en hart, — van schepping, geschiedenis, voleinding — ... moet primitief worden verstaan, en dat is meteen geestelijk. Want in de school van het hebreeuws leren we immers deze tegenstelling te verachten als onwezenlijk, misleidend: dat er een geestelijke spreektrant wezen zou die het lichamelijke overstijgt... Er is geen ijl onvormelijk verkeer van hemel en aarde... Wanneer het geloof deze ijlte begeert en de schepping ter zijde wil dringen, dan is het tijd ons sceptisch af te vragen: is het wel *die* God, Jhvh? En gaat het wel om deze Adam?" [35]). Er is geen tegenstrijdigheid tussen het grijpen van het eeuwige leven en van onze aardse taak. „Er moet een *samenhang* zijn tussen het veelszins *cultuurloze* en afzijdige bestaan van kerk en sjoel en het wegschemeren van het uitzicht op de voleinding der wereld in het Koninkrijk Gods. Daarom moet het precies omgekeerd zijn als liberale vlakheid het wel gaarne heeft voorgesteld: dat concentratie op God en de eeuwigheid *zou afleiden* of storen bij de vervuling van onze aardse, ethische opdracht" [36]). In het leven van Gunning blijkt dat „het jagen naar Kerkherstel inderdaad niet de dood voor alle eschatologische spanning behoeft te betekenen" [37]).

Steeds weer laat de Bijbel zien, hoe het om de aardse *toekomst* van de *mensen* gaat. „Abraham is geroepen, Melchizedek gestuurd. De een is het geloof, de ander het weten. Abraham aarde, Melchizedek hemel; de een is het brokkelige heden met zijn eindige daden, de ander een zegevierende voleinding. Abraham verkeert in compromittant gezelschap, hij neemt het voor Sodom op. Melchizedek komt uit een ijle vrede, boven de boomgrens. Maar zij ontmoeten elkaar bij de strijd voor het recht, op Judica, als het gaat om de toekomst der mensen" [38]).

---

[33]) Rothuizen, Altijd bereid tot verantwoording, 24.
[34]) id., 205.
[35]) Barnard, Handwerk, in: In de Waagschaal, 1961, 226.
[36]) Miskotte, Chiliasme en cultuur, III, in: In de Waagschaal, 1960, 70.
[37]) Haitjema, De richtingen in de Ned. Herv. Kerk, 78.
[38]) Barnard, Lieve gemeente, 78.

Christus „maakt ons bewust van een schepping waarin alles tenslotte gaat om de verschijning van de mens en het menselijke ... De „verschijningen" ... zijn niet in de laatste plaats, ja *juist*, verschijningen van de *mens*" [39]). „Het boek Henoch stuift van de engelen. Maar in de Bijbel ... ontbreekt dat. Daar is Henoch wel mens bij uitstek, de zevende van Adamswege ... [40]). „Wij zien een regenboog in het gelaat van een vrouw. Hij (Christus) zag, denk ik, een menselijk gelaat in de regenboog" [41]). „De engelen uit Handelingen 1 sporen de verwarde, verweesde leerlingen aan, nu juist van hem (Christus) te gaan getuigen op de aardbodem. Men kan verdedigen, dat die *verandering van blikrichting:* loodrecht wordt waterpas, niet bij de Aufklärung, maar op de Hemelvaartsdag begonnen is" [42]). „Het Pinksterfeest is de vervulling van Genesis 2 : 22, waar geschreven staat: en Hij bracht haar tot de mens" [43]). Hoewel Jesaja zegt: „Alle vlees zal de *heerlijkheid* Gods zien" (40 : 5), kan Johannes het citeren als: „Alle vlees zal het *heil Gods* zien" (Lukas 3 : 6). Gods heerlijkheid en het heil van de mensen, dat is hetzelfde! De vaak als hoogachting voor God aangediende miskenning van de tijd is in wezen minachting voor het menselijk bestaan. Nu de mogelijkheden om het geloof in God te beleven in de dienst aan mensen steeds toenemen (onderontwikkelde gebieden, enz.) groeit het besef dat de verlossing wellicht iets meer langs *horizontale* weg zal komen dan wij dachten. Een theoretisch pleidooi voor de continuïteit van de tijd staat niet los van de praktijk van het Algemeen Diaconaal Bureau. De *horizon* van de mens zal zich zó verruimen dat de *zee* verdwijnt. „En de zee was niet meer" betekent niet dat de eeuwigheid een totaal nieuwe schepping inluidt, maar dat er plaats moet zijn voor de *mensen*. De blikrichting is waterpas: de zee treedt terug. Het is er ver vandaan dat het verdwijnen van de zee zou wijzen op een vergissing in Genesis 1 : 9 die in een nieuwe schepping wordt goed gemaakt, zó ver dat het hier juist om het *tegendeel* gaat: „het wordt nooit meer donker, wij keren niet terug naar een toestand van voor het allemaal begon ..." [44]). De zee was niet meer, dat wil zeggen: er was geen doopvont meer. Onze eigenlijke begrafenis ligt al achter ons, als wij gedoopt zijn. Geen zee: geen totale breuk met het verleden, geen wedergeboorte uit de dood, geen begrenzingsproblematiek. De zee maakt plaats voor de resurrectio *carnis* die zich al aankondigt in de inwoning van de Geest in ons huidige lichaam. De opwekking zal immers het werk zijn van de Geest Die *nu reeds* in ons woont (Rom. 8 : 11): zó zeer is er continuïteit tussen het eeuwige leven in het heden en dat in de voleinding en zó zeer is het de Geest begonnen om het lichamelijke.

Wat wij tot nu toe zeiden over de aardsheid van het eeuwige leven in de voleinding, wordt dikwijls bestreden vanuit Matth. 22 : 30: „Immers, in de opstanding huwen zij niet en worden zij niet ten huwelijk genomen, maar zij

39) id., 80.
40) id., 116.
41) id., 121.
42) id., 142.
43) id., 160.
44) id., 151.

zijn als engelen in de hemel". Het is typerend, dat Zellweger deze tekst als een motto plaats boven een hoofdstuk over de voleinding [45]).

Ph. Th. Culmann meent dat de eerste mens in het paradijs bij de naamgeving van de dieren ten onrechte naar een vrouw verlangt, omdat z.i. de mens het voorrecht had gelijk te mogen zijn aan de engelen die niet huwen; het verlangen naar een twee-geslachtelijke bestaanswijze is het begin van de zonde; daarop wijzen de woorden: „het is niet goed, dat de mens alleen zij"; de schepping van de vrouw moet dienen om erger te voorkomen. „Die Erschaffung des Weibes ist deshalb eine so furchtbare Katastrophe, dass sie nur überboten wird von dem Tod selbst, dessen Vorstufe sie eben ist" [46]). Ook volgens Gunning is de eerste mens geslachtloos geschapen, zodat het huwelijk niet tot de oorspronkelijke, onbedorven schepping behoort [47]). Berdjajew ziet het opnieuw worden tot een androgyn wezen als herstel van het beelddrager-Gods-zijn [48]).

Wat is de achtergrond van het vreemde eschatologische verlangen naar geslachteloosheid? Hier zullen wel verschillende factoren een rol spelen: de vlucht uit de problematiek der geslachtelijkheid, de verkeerde exegese van Jezus' woord over de engelen die niet huwen, het altijd weer opduikend misverstand dat het eeuwige leven volkomen anders moet zijn dan het aardse, enz. Ongetwijfeld heeft Hijmans gelijk als hij in dit verband wijst op: „de nog veel verder reikende hang naar nivellering en uitwissing van grenzen", „de bekoring van het pantheïsme", het eenheidsverlangen dat gestoord wordt „door scherpe beperking en afgrenzing, die gegeven liggen in de sexuele differentiatie". Hij wijst dan op een artikel van Paul Eudokimoff, dat eindigt met een uitroep van hartstochtelijk uitzien naar het einde van de tijd (!) als de curve (!) der zonde is recht gemaakt en de gevallen mens hersteld is in zijn paradijswaardigheid als man-vrouw-ineen, — een uitroep die uitgaat van „the conformity of the divine and the human". En Hijmans vertelt dan, hoe hij indertijd geboeid was door de uitspraak „van een onzer toen vooraanstaande theologen": „Alle pantheïsme is anticipatie op de eeuwigheid", totdat Dr. Kromsigt hem zijn mening gaf: „Ach ja, dat is weer zo'n Satz, maar bijbels gezien is het onwaar" [49]).

Over Jezus' woord in Matth. 22 : 30 zegt hij dat dit zeker niet behoeft te betekenen dat de verhoudingen tussen mensen, die op de in het huwelijk bestaande verbondenheid-in-trouw berusten, zonder meer te niet zouden worden gedaan. „Ook de bindingen tussen mensen, die bestaan binnen andere gemeenschappen dan het huwelijk, moeten toch wel betekenis hebben voor de komende eeuw. Zouden wij deze niet nader te formuleren verwachting niet mogen afleiden uit de realiteit van ons gesteld-zijn in deze bedeling? Dit gesteld-zijn is menens en geen schijnbeweging". In de komende eeuw is er geen huwelijk als sexe- en voortplantings-gemeenschap, maar wel zijn er „bijzondere banden, die liggen in het verlengde van de vorm van leven, waarin wij nu zijn gesteld. In deze bedeling vallen beslissingen, waarvan wij de draagwijdte niet kunnen

---

[45]) Zellweger, a.w., 76.
[46]) Ph. Th. Culmann, Die christl. Ethik., I, 1864, 41—46.
[47]) J. H. Gunning Jr., Blikken in de openbaring, III, 1868, 48 v.
[48]) N. Berdjajew, Der Sinn des Schaffens, 1927, 213 v.
[49]) A. Hijmans, Het gezonde huwelijk, 1960, 40 v.

overzien. En Jezus' woord betekent nog minder, dat iedere differentiatie zal wegvallen ... En het grote waar het nu om gaat is dit: het onderscheid tussen Schepper en schepsel (maar-schepsel) blijft bestaan; de verhouding van Persoon tot persoon wordt niet opgeheven, maar komt opnieuw tothaar Goddelijke orde, waarin ten volle in vervulling gaat, wat de mens eenmaal gegeven én toegezegd is: gekroond te zijn met heerlijkheid en luister. De afstand valt niet weg, *maar wordt in acht genomen.* Het loflied verstomt niet, maar rijst op hoger tonen" [50]). Het is een verkwikking deze gezond-bijbelse taal bij een niet-theoloog tegen te komen, die bescheiden over „maar-schepsel" en tegelijk stoutmoedig over de samenhang tussen heden en toekomst spreekt. Men zou de theologen die in hun stoutmoedige bescheidenheid deze samenhang loochenen en in hun onbescheiden stoutmoedigheid de grens tussen Schepper en schepsel uit het oog verliezen graag eens door deze arts laten „behandelen".

God schiep de mens als man en vrouw en niet als een neutraal, geslachtloos wezen; en in de komende eeuw blijft Genesis 1 actueel. „Hebt gij niet gelezen", vraagt Jezus, „dat de Schepper hen van den beginne als man en vrouw heeft gemaakt?" (Matth. 19 : 4). Hij neemt steeds weer *de oorspronkelijke scheppingsorde* voor Zijn rekening, als een echte Zoon van Zijn Vader, — en wie deze *Zoon* heeft, heeft het eeuwige leven.

Wie Hem losmaakt van de Vader, heeft het eeuwige leven niet.

Jezus' woord over „als de engelen" wijst niet op een totale structuur-wijziging van de mens, al zal het wel samenhangen met een nieuwe tijds*beleving.* Men kan desnoods zeggen: „Ik geloof dat het huwelijk, wat het dan nog allemaal meer zij, bij uitstek beeld en gelijkenis van God is. En dat is niet nodig in de hemel waar wij God zullen zien, zomin als het nodig was bij Adam en Eva die hem zagen zoals wij onze buurman of de opgaande zon. Adam en Eva waren dan ook naar mijn stellige overtuiging niet getrouwd. In geen enkele zin van dit woord. Ze waren verliefd" [51]). Maar er is geen reden om te zeggen: „Ik geloof dat in de toekomst het mannelijke en het vrouwelijke zal geworden zijn tot één wezen. Wie weet had Swedenborg wel gelijk, die dat uiterst persoonlijk opvatte" [52]).

Men kan over Matth. 22 : 30 (of Marcus 12 : 25) wel zeggen: ‚Hiermede is elke verabsolutering van het huwelijk bij de wortel afgesneden. Het huwelijk is oerbeeld en voorbeeld van alle polariteit en gemeenschap in het samenleven der mensen ..." [53]). Jezus, de ware mens, was ongehuwd. Maar men kan de genoemde teksten niet gebruiken tegen wat wij schreven over de continuïteit van schepping en herschepping.

P. J. van Leeuwen citeert Joh. 18 : 36 in één adem met Marcus 12 : 25 om te bewijzen dat de komende heilstoestand iets totaal anders is dan een voortzetting van onze aardse verhoudingen [54]). Maar in Joh. 18 : 36 gaat het er om,

---

[50]) id., 42.
[51]) Barnard, Tussen twee stoelen, 197.
[52]) id., 195. Achtergrond van deze visie is: „... de menselijke geschiedenis begint met de uitdrijving. En het huwelijk past in de geschiedenis, niet in het paradijs," id., 198.
[53]) Berkhof, De mens onderweg, 36.
[54]) Van Leeuwen, a.w., 284.

dat de *oorsprong* van het Rijk van Christus niet „van deze wereld" is. Het is wel *in,* maar niet *uit* deze kosmos. Daar op wijst zelfs Grosheide, die het Rijk zo vaak boventijdelijk noemt [55]). Van Leeuwen spreekt bij allerlei teksten over het aardse van het eeuwige leven („de aarde beërven", Matth. 5 : 5, „velen zullen aanliggen met Abraham...", Matth. 8 : 11, wie akkers prijsgeeft zal méér terugontvangen, Matth. 19 : 29) ten onrechte over *beeldspraak* [56]).

Juist Jezus' woord over „als engelen" is beeldspraak. Wij blijven mensen. Wij zullen wonen in een vierkante stad, een kubus (Openb. 21 : 16) waarin wij de ruimte hebben, bewegingsvrijheid naar alle kanten als in het vlakke veld, tussen rechte lijnen die rijmen op de rust en de regelmaat van het nieuwe leven. In de „mensenmaat" (vs. 17) ligt een toespeling op de 144000 uit Openb. 7: „in prachtige symboliek, die in het 12 maal 12.000 de ontelbare schare tekent, wordt hier gezegd, dat Gods wereld een mensenwereld is" [57]). De heilige stad heeft een *mensenmaat:* het gaat niet om hemelfantasieën over engeltjes met vleugeltjes, maar om de thuiskomst van *Adam* [58]).

Juist omdat het om Adam gaat, gaat het om de gehele kosmos. Het eeuwige leven is er niet voor de zielen van individuen, maar voor ménsen als koningen van de schepping. Daarom kan er geen sprake van zijn van een dilemma: individuele óf universele eschatologie. Een stad met een *mensen*maat moet ook bomen hebben.

Zij heeft geen plaats voor het geloof aan een eeuwig leven, waarover Fuchs schrijft: „das Bewusstsein, in diesen Gütern der Seele die Verbindung mit dem Sieghaften, dem Unüberwindlichen, der Quelle aller Kraft gefunden zu haben", — een gevoel voor de onvergankelijke waarde van de goederen die slechts aan het Ik gegeven zijn [59]). In de oude apocrief „Leven van Adam en Eva" moet Adam in de derde hemel wachten tot de jongste dag: de mens moet wachten tot Gods grote wereldproces voltooid is, zijn individuele zaligheid is ondergeschikt aan dit plan [60]).

De martelaren was het er niet om te doen om zélf in de hemel te komen; zij bleven verbonden met de ánderen. Stephanus' laatste woord bewijst het (Hand. 7 : 60).

Dat Christus' komst *universele* eschatologische betekenis heeft, wordt onmiddellijk na Zijn geboorte onderstreept door het feit dat de engel die de Kerstboodschap bracht plotseling vergezeld is van een *menigte* engelen.

Het spiritisme en de reïncarnatie-leer zijn alleen al verwerpelijk vanwege de overheersende belangstelling voor het lot van de enkeling. In de Bijbel vinden wij niet de algemeen-menselijke nieuwsgierigheid naar ons lot na het sterven, maar wel doorlopend de bezorgdheid over dat ene: als de Zoon des mensen komt, zal Hij dan het geloof vinden op de aarde? De voortgang van de *heils-*

---

55) Grosheide, Het heilig Evangelie volgens Johannes, II, 1950, 470.
56) Van Leeuwen, a.w., 284.
57) Van Stempvoort, a.w., 172.
58) „Engelenmaat" in Openb. 21 : 17 wil zeggen, dat een engel zich van de mensenmaat bedient. Ten onrechte betrekt Ringnalda het woord „mensenmaat" op het „in mensenbegrippen niet uit te drukken"-zijn van het Koninkrijk Gods, a.w., 121.
59) E. Fuchs, Ewiges Leben, 1913, 37.
60) Van Stempvoort, a.w., 43.

geschiedenis blijft in het middelpunt der belangstelling en vragen over ons leven na de dood worden *terloops* beantwoord [61]).

Dat het O.T. zo sober is in uitspraken over het leven na dit leven, is op zichzelf al een bewijs van het feit dat het in het O.T. niet primair om de toekomst van de individuen, maar om het komen van het Rijk gaat. En in het N.T. is de verwachting voor de individuen *opgenomen* in de verwachting van het Rijk. Daarom kunnen wij beter niet over „twee lijnen" spreken, al mogen wij het individuele en het universele ook niet in elkaar laten opgaan. Het Credo noemt ook de individuen: „vanwaar Hij komen zal om te oordelen de levenden en de doden". Eerst lag de nadruk op een glorieuze aardse toekomst voor Israël, later kwam algemeen het geloof op aan een „Jenseits" voor de individuen; het chiliasme is een merkwaardig compromis bij wijze van overgang tussen beide voorstellingen [62]).

De vraag „wat moet ik doen om het eeuwige leven te beërven?" (Luk. 10 : 25) kan correctie nodig hebben. Jezus keert de zaak om. „Het hele probleem „hoe kom ik in de hemel" verdwijnt om plaats te maken voor de ernstige vraag: hoe word ik een mens?" [63]). Bij dat „mens worden" gaat het natuurlijk niet om een cursus in persoonlijkheidsvorming, maar om het gericht zijn op God en de medemens en het heersen over de natuur. Het ware leven is het leven in gemeenschap met anderen. David spreekt over „verschrikkingen des doods", als zijn „vriend en vertrouwde" tegen hem opstaat (Ps. 55 : 5, 14). Wij ontvangen het eeuwige leven niet ieder afzonderlijk; God heeft het totale werk van Zijn verlossing gedaan in Christus, en wie Hém heeft, heeft het leven. In Hem hebben wij meteen alle anderen, die in Hem zijn.

Omdat het eeuwige leven in de voleinding een herstel van het ware mens-zijn en dus van de gerichtheid op God, naaste én kosmos betekent, kan er van enige „vereeuwiging" geen sprake zijn. In verband dáármee kwam de aardsheid en de menselijkheid van het eeuwige leven in dit hoofdstuk aan de orde.

Maar nu blijft nog de vraag over, of de eindtijd niet *méér* is dan een herstel van de oertijd. Wij zagen reeds meermalen dat zij die in dit verband over elevatie spreken, meestal uitkomen bij de onbijbelse stelling dat Christus ook afgedacht van de zonde, op aarde had moeten komen. Watchman Nee schrijft over vier aspecten (het Bloed van Christus, dat ons verlost van zonde en schuld, het Kruis van Christus, dat ons bevrijdt van de macht der zonde, het Leven van Christus, dat ons gegeven is om in ons te wonen, en de werking van de dood in de natuurlijke mens) en zegt dan: „De eerste twee aspecten herwinnen wat Adam door de zondeval verloor; de laatste twee geven ons het uitzicht op voorrechten, die Adam nooit heeft gekend en die nu ons deel worden. Zo zien wij dat het werk van de Here Jezus in Zijn dood en opstanding zowel de verlossing van de mens als de verwezenlijking van het doel van God mogelijk heeft gemaakt" [64]). Hier achter zit de gedachte dat Gods Zoon een

---

[61]) Sevenster, a.w., 116, cf. 127.
[62]) Cf. Korff, a.w., 33.
[63]) Van Stempvoort, a.w., 74.
[64]) W. Nee, Het normale christelijke leven, 177.

lichaam moest hebben om Zijn leven te kunnen openbaren, zodat de Gemeente iets kon zijn dat in wezen niets met zonde te maken heeft. Nee wijst erop, dat Efese 5 teruggaat naar Genesis 2, toen er nog geen zonde was; er is dus z.i. een beeld van de dood van Christus in het O.T., dat niet te maken heeft met de zonde: Adam sliep, niet vanwege Eva's zonde, maar om haar *in het aanzijn* te roepen [65]). Maar Nee verwaarloost, dat het in Efese 5 gaat over een bruid die *gereinigd* moet worden om „zonder vlek of rimpel" voor de bruidegom geplaatst te kunnen worden (vs. 26—27). De komst van Christus wordt in de Bijbel altijd op de zonde betrokken.

Dat wil niet zeggen, dat het eeuwige leven in de voleinding in alle opzichten gelijk zal zijn aan het leven van Adam vóór de val. Er is een comparatief. God geeft Zichzelf „nog duidelijker en volkomener te kennen door Zijn heilig en goddelijk Woord" dan door de schepping, onderhouding en regering van de wereld (art. 2 N.G.B.). „Het is wel duidelijk", zegt Rothuizen, „dat de comparatief van het „nog klaarder en volkomener" bij de openbaring behoort en niet bij het kennen. Deze comparatief is die van het heil, dat zichzelf verbetert en overtreft: hoe is het mogelijk! Het moet hier dan wel om een uiterste krachtsinspanning gaan. Inderdaad, het is de comparatief, die God op Golgotha heeft opgericht. De algemene openbaring „hoefde" al niet: God was niet gedwongen een wereld te scheppen. Maar de bijzondere openbaring „hoefde" zeker niet: God was allerminst gedwongen zijn wereld te herscheppen ... In een overstelpende mate van goedertierenheid was God bereid Zichzelf te verbeteren: hoe is het mogelijk!" [66])

Ook binnen de bijzondere openbaring is er een stijgende lijn. Wij mensen doen steeds meer zonde, God geeft steeds meer genade. Men behoeft dit niet uit te werken in de zin van Korff [67]) om toch vast te stellen dat de genade al overvloediger wordt. Maar het wordt nooit gratia contra naturam. Men kan zeggen dat in de voleinding onze heerserspositie uit Genesis 1 verbreed en verdiept is (Openb. 22 : 5), maar het is in principe dezelfde positie.

Dat wij, die het beeld van de aardse dragen, later het beeld van de hemelse zullen dragen (1 Cor. 15 : 49), betekent niet dat Gods Zoon ook afgedacht van de zonde een mens had moeten worden om de hoogste fase van het mens-zijn te verwerkelijken [68]) maar dat ons lichaam bij de opstanding aan het verheerlijkt lichaam van Christus gelijk zal zijn. De tegenstelling aards-hemels mag ons hier niet doen vergeten, dat het over ons *lichaam* gaat. Maar als wij dát gehonoreerd hebben, mogen wij ook onderstrepen dat wij in de voleinding niet meer het beeld van de aardse Adam dragen, alsof er sinds Genesis 2 niets meer gebeurd zou zijn. Het nieuwe Jeruzalem is niet de vervulling van onze dromen over ,terug naar de natuur" of over het „terug naar de naïviteit" van hen die Adam de verboden vrucht laten eten met mes en vork, alsof dát de zonde in deze val zou zijn. Het Lam staat er, als *geslacht*. God blijft de dankbaarheid op de verlossing en de verlossing op de ellende terugvoeren tot in het

---

[65]) id., 180.
[66]) Rothuizen, Altijd bereid tot verantwoording, 22.
[67]) Korff, Christologie, II, over geleidelijkheid in de openbaring.
[68]) Berkhof, a.w., 95.

nieuwe... *Jeruzalem,* de nieuwe *oude* stad. Zijn herschepping draagt het wonder dat Adam niet alleen door lijden als langs een toevallige omweg, maar door lijden als door een uitgekozen poort tot de heerlijkheid komt. Ook toen Adam schipperde, bleef God recht door zee gaan; daarom kan de zondeval nooit uit de geschiedenis geschrapt worden. Adam wordt nooit meer zoals hij was op de zesde dag. Als wij groter zijn dan Johannes de Doper, zijn wij ook voor eeuwig groter dan Adam en Eva uit Genesis 2. De sabbat — en dus ook de eeuwige sabbat — betekent voor ons méér dan voor Adam op de zevende dag. De sabbat is intussen „overgesprongen" van schepping naar verzoening (vgl. Deut. 5 : 15 met Ex. 20 : 11); hij was niet altijd een christologisch teken, zoals Barth meent [69]).

In de hemel wordt een *nieuw* lied gezongen (Openb. 5 : 9) dat Adam nog niet kende destijds. Het oude oorspronkelijke lied, dat van de schepping, is *niet* vanwege het nieuwe verouderd en de verdwijning nabij [70]), maar het nieuwe lied betekent méér dan het *opnieuw* zingen van het oude lied. De vier dieren zeggen er amen op; zij herkennen Adam: de mens blijft mens, al willen de religies hem vergoddelijken of verdierlijken. Maar wij gaan niet terug naar het paradijs; het paradijs gaat mee met ons, de stad in. Wij kunnen wellicht zeggen: de schepping is in de voleinding messiaans. Het wordt ook al wel gezegd van de schepping in den beginne; maar dat is onze bedoeling niet. Hoogstens zou men die term kunnen gebruiken in de zin van: „De schepping is dàt wat Jezus was, gehoorzaam" [71]), maar wie over „de messiaanse schepping" spreekt laat al spoedig het verband los tussen *zondeval* en incarnatie [72]). Het nieuwe Jeruzalem kan een messiaanse stad genoemd worden: haar lamp is het Lam. Maar als Barnard schrijft over „verzoening van „natuur" en „cultuur", liever gezegd: synthese van geschiedenis en schepping, of symbiose van mensheid en godheid, een messiaanse stad, tuin en town ineen" [73]), dan wordt die uitdrukking al weer gevaarlijk. Men kan wel spreken over een verzoening van „godentuin en mènsenstad", als maar niet vergeten wordt hoezeer het paradijs een mènsentuin is geweest. Jeruzalem wordt niet gestempeld door de synthese van de mensheid en de Godheid van Christus, maar door Zijn herscheppend werk. Dit wil niet zeggen dat, als dit werk volbracht is, de incarnatie wel kan worden opgeheven [74]). Tegenover het „messiaans intermezzo" kan men over „een messiaanse stad" spreken. Het wordt niet ongedaan gemaakt dat langs de omweg van de Messias en Zijn menselijkheid de zwijgende dingen weer van God gingen spreken. Wij blijven het brood er op aanzien, dat het in het avondmaal werd gebruikt. Christus is méér dan de deur, die achter ons dichtgaat wanneer wij in het huis zijn. Al zal het ongetwijfeld dàn beter dan nú tot

---

69) cf. Runia, a.w., 58 noot 85.
70) cf. Miskotte, Hoofdsom der Historie, 117 v.
71) Naastepad, a.w., 211, cf. id., 158—226.
72) cf. id., 212: „Waar geleefd wordt, daar is schuld" en 213 (over de reden van Christus' menswording).
73) Barnard, Lieve gemeente, 24.
74) De theorie van deze opheffing kan verschillende achtergronden hebben: bij Schilder krijgt feitelijk Christus' mensheid iets van een tijdelijke hulplijn die eenmaal overbodig zal blijken te zijn, vanwege zijn openbaringsleer, cf. Kuitert, a.w., 115, en over Van Ruler schreven wij reeds.

ons doordringen dat Hij de *huis*deur is, toch zal *elke* deur van *Hem* blijven spreken.

Alleen al het *woord* „eeuwig leven" zegt hier genoeg: „Het leven in het Koninkrijk Gods der voleinding is méér dan het leven in het paradijs; het is ook het *eeuwige* leven" [75]). Wellicht stellen wij ons het paradijs van vóór de val te idyllisch voor. Er staat in Jesaja 11 : 6—8 niet dat in het vrederijk de vroegere toestand terugkeert. Men kan niet op grond van paradijsmotieven in de O.T. eschatologie concluderen tot een Urzeit-Endzeit-schema. Ook motieven uit de geschiedenis van Israël worden op de toekomst toegepast. Aanzitten met Abraham is iets anders dan wandelen met Eva. De moeder der levenden zal een nieuw lied zingen met de vader der gelovigen. Maar zonder Eva was er geen Abraham, zonder schepping geen geschiedenis.

De gereformeerde traditie gaat er van uit dat de wijze waarop God in de bijzondere openbaring tot de mens komt, een menselijke natuur veronderstelt die structureel niet van de oorspronkelijke mens verschilt. „Dat laat zich verstaan: de mens blijft, ondanks de zonde, mens" [76]). De leer van de bijzondere openbaring volgt daarom gewoonlijk op die van de algemene. De bijzondere heeft een interim-karakter. Daar legt vooral Kuyper de nadruk op. Overigens is hij daarin, zoals vele anderen, niet consekwent, want het is toch wel zéér „bijzonder", als de mens uit de geschapen tijd overgaat in de Goddelijke eeuwigheid. Zodra het over tijd en eeuwigheid gaat, komt telkens een eigenaardig dualisme het „monisme" (de mens blijft mens, de openbaring staat niet absoluut tegenover de natuur) verstoren. Dat de conceptie van de mens, de natuur van het beeld Gods, door alle caesuren van de heilsgeschiedenis heen *één* moet zijn, wordt steeds weer gehandhaafd *totdat* de tijd-eeuwigheid-problematiek aan de orde komt. Het uitgangspunt: dank zij het bijzondere kan het algemene weer functioneren, blijft van kracht tot op het ogenblik dat het éeuwige ogenblik in zicht komt. Dan gaat het er plotseling op lijken dat wij van de schepping worden verlost. Wanneer wij hier óók over een *plus* van het eschaton boven het proton spreken, gaat het om héél iets anders, waarbij de éne conceptie van de mens gehandhaafd wordt. Van Ruler stelt een onjuist dilemma, als hij ons laat kiezen tussen een opheffing van de incarnatie òf een vereniging van Goddelijke en menselijke natuur naar analogie van de unio personalis in Christus. Juist in een stad, waar het Lam de lamp blijft, blijft de mens mèns: levend met Christus in dezelfde tijd, terugziend met Hem naar hetzelfde verleden. Hoewel speculaties over tijd en eeuwigheid het bijbels uitgangspunt over de verhouding van het bijzondere en het algemene dikwijls in de weg staan, kan juist het ter sprake brengen van *dit* onderwerp (tijd en eeuwigheid) hier bevrijdend werken.

De eeuwigheid voegt niet iets totaal nieuws toe aan de schepping. Zelfs de oosterse orthodoxie, die de voleinding als theosis ziet, maakt de eindtijd niet tot een werkelijkheid die vreemd zou staan tegenover de oertijd. De oosterse orthodoxie ziet Adam vóór de val als de godmens in potentie; na de val

[75]) Ringnalda, a.w., 124.
[76]) Kuitert, a.w., 154.
[77]) cf. Bavinck, a.w., I, 329 v.

is Adam de natuurlijke mens; de incarnatie betekent het herstel van de godmenselijkheid in de mens; dit herstel wordt voleindigd in de theosis. Er is hier geen scherp onderscheid tussen oertijd en eindtijd. Het gaat veeleer om „de continuïteit van de mens vanaf zijn wezenlijke verankering in het scheppingsplan Gods door de gevallen schepping heen op weg naar de vergoddelijking" [78]). Humanum capax divini.

Van Leeuwen wijst alle eschatologische voorstellingen af, die door het schema „Urzeit gleich Endzeit" bepaald worden, omdat dit òf een diesseitige eschatologie òf een hemelse, praeëxistente, metahistorische oertijd veronderstelt. „In beide gevallen wordt de onomkeerbare gerichtheid der geschiedenis vervangen door een steeds herhaalbare eeuwige wederkeer en de volkomenheid der verlossing ongedaan gemaakt" [79]). Inderdaad moeten wij een dergelijk schema afwijzen, maar dit betekent *niet*, dat de eindtijd volkomen ànders zou moeten zijn dan de oertijd. Eeuwige wederkeer òf bovencreatuurlijke elevatie, — dit is een onjuist dilemma, dat tekort doet aan het bijbels spreken over het *vóórtgaan* van de geschiedenis en het *mens-blijven* van de mens.

Maar — zegt de Bijbel dan zelf niet, dat wij aan God gelijk worden? Wat betekent in 1 Joh. 3 : 2: ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα?

De mens mag zich niet verheffen boven zijn creatuurlijke grenzen (Jes. 14 : 14, Ezech. 28 : 2, 2 Thess. 2 : 4). Als Hendrikx spreekt over een totale herschepping van de mens „ook in zijn ontologische zijn, waardoor hij al hier op aarde kind van God, god wordt in afwachting van zijn volledige vergoddelijking ook naar het lichaam bij de verrijzenis op de jongste dag" [80]), dan maakt hij een vreemde sprong van „kind van God" naar „god". Dat doet Johannes niet. Hij spreekt wel over gelijk-zijn, maar daarin ligt geen opheffing van het onderscheid tussen kind van God en God zelf; juist het *kindschap* bepaalt hier het spreken over het gelijk-zijn, dat Johannes besloten ziet in het „Hem zien gelijk *Hij is*" [81]).

Zoals in het huwelijk niet het mannelijke en het vrouwelijke in elkaar opgaan, maar juist het mannelijke mannelijker en het vrouwelijke vrouwelijker wordt dan het wellicht buiten het huwelijk ooit zou kunnen zijn, zo wordt de mens in het eeuwige leven niet goddelijk, maar pas ten volle menselijk. En juist die volle menselijkheid betekent, dat God in het eeuwige leven de mens zal *eren*.

Er is geen groter eer dan genade te ontvangen: als de Heer „vriend, ga hoger op" zegt, is ons dat „tot eer" voor alle aanzittenden.

„Hij zal genade *en ere* geven". Genade en eer lijken een tegenstelling. Genade is: niet uit verdienste; en ere, — nu ja: wie ere *toe komt*. Het is „onze *eer*

---

78) J. de Graaf, De anthropologie in de moderne Russische wijsgerige theologie, 1949, 131.

79) Van Leeuwen, a.w., 193.

80) E. Hendrikx, De leer van de vergoddelijking in het oud Christelijk geloofsbewustzijn, in: Genade en Kerk, 1953, 146.

81) Cf. Berkouwer, De mens het Beeld Gods, 108—110, en de daar geciteerde commentaren. Zie over 2 Petr. 1 : 4: Kuitert, a.w., 233 v. Omdat φύσις een hapax legomenon is in het N.T. blijft ons bij het bepalen van de betekenis niets over dan het verband waarin het gebruikt wordt.

te na" om „te leven van *genade*brood". God heft deze tegenstrijdigheid op. Het dwaze der wereld heeft Hij uitverkoren (genade!) om de wijzen te beschamen (ere!). Er is een „ootmoed" die te hoogmoedig is om dit te aanvaarden.

De wet van het graan wordt ons dagelijks zo duidelijk voorgehouden, dat in vele godsdiensten de gedachte gevonden wordt dat het sterven de weg is ten leven. De Grieken die bij Jezus stonden, toen Hij over de stervende tarwekorrel sprak, stonden waarschijnlijk ook al onder de invloed van de oosterse mysteriën, waarin steeds een god of godin door de dood heen tot nieuw leven komt. Maar dit bleef symboliek, dramatiek, mythologie; de Grieken mengden leven en dood dooréén op de melodie van hun hymne aan de god over de kloof in de huiver voor hun eigen zijn. Maar Christus noemt de dingen bij de naam, als Hij in de Doop het pas-begonnen leven dood noemt en in het Avondmaal Zijn dood het leven noemt. Hij predikt niet een mystieke éénwording met God door zelfontlediging, maar handhaaft de waarde van de ik-zeggende mens, als Hij juist de gelijkenis over de tarwe laat uitlopen in: „De Vader zal *hem* eren" (Joh. 12 : 26). Daarom is Nietzsche ernaast in zijn fel verzet tegen een graankorrelchristendom dat van de mens vraagt zich te verkleinen tot een zaadje dat diep de grond in moet. In zijn toornen op de korrel vergat hij door te lezen tot aan de vrucht. Christus maakt ons zelfs zomaar onderwerp van het bewaren: „Wie zijn leven haat in deze wereld, zal het bewaren ten eeuwigen leven" (vs. 25), al is het verzwegen onderwerp achter deze belofte de Hogepriester uit Joh. 17, die om *dit* bewaren gebeden heeft. Autoritair beschikt Hij over de hemel op het moment dat God het hemelgordijn voor Hem gaat sluiten: „De Vader zàl hem eren". Honor in honorante! Het is vreemd dat de mens in zijn religie steeds weer meent dat God hem als concurrent zou zien, terwijl God juist onze *eer* wil bevorderen. Christus is maar niet alleen als Zoon van God verheerlijkt, maar zeer speciaal als „Zoon des mènsen" (Joh. 12 : 23). Hij bereikte het levensideaal als Eén van ons. Er is een Soli Deo Gloria dat tot heidendom voert, een zich-laten-vertrappen onder de poten van heilige olifanten. Toen Christus met Grieken in contact kwam, stelde Hij zich maar niet alleen tegenover het Helleense ideaal van „de sterke Man" met een vingerwijzing naar de laagte (de tarwekorrel moet de grond in), maar Hij wees ook naar boven in antithese met de valse bescheidenheid van het mysteriën-geloof (de Vader zal hem eren). Typerend voor de verwaarlozing van de gedachte dat het horizontale menselijke leven in het eeuwige leven tot volle ontplooiing komt is de opmerking van Ringnalda over Openb. 21 : 16: „. . . de eigenlijke waarde der stad is, . . . dat er niet alleen evenredigheid in lengte en breedte, horizontaal, doch ook in de hoogte, verticaal, is" [82]). De Bijbel kent deze voorkeur voor de hoogte van het nieuwe Jeruzalem ten koste van haar lengte en breedte nergens.

Het gaat in het „credo vitam aeternam" niet om een hoogmoedig poneren van de verlenging van ons bestaan, zodat daartegen over een vereeuwigingsgedachte ons tot bescheidenheid zou moeten manen. Het dilemma éér-voor-de

---

[82]) Ringnalda, a.w., 121.

mensen òf éér-voor-God wordt radicaal doorbroken in Rom. 15 : 7: „zoals ook Christus *ons* aanvaard heeft *tot heerlijkheid Gods*". Wie God wil eren door aan de mens een reëel-ontisch voortbestaan te onthouden, eert alleen zijn eigen inzicht in Gods eer-zucht. Het is niet nodig voor God om zich er bij neer te leggen niet alles te zijn, opdat wij iets konden zijn, — om zich in zekere zin uit te vlakken opdat wij konden bestaan, zoals Simone Weil meent [83]). Het is evenmin nodig dat wij ons in het eeuwige leven in zekere zin laten uitvlakken om God alles te laten zijn. Het dilemma wordt doorbroken in 1 Kor. 15 : 28: God *alles* in *allen*. Wie „allen" opoffert aan „alles", spreekt niet meer over *onze* God. Simone Weil, die de zwaartekracht als de wet van de schepping ziet en meent dat God zich door Zijn scheppingsdaad uit de wereld heeft teruggetrokken, moet het werk der genade wel zien als een werk om ons te „ontscheppen". Maar het is een raadsel, als zij die in de schepping geen terugtocht van God zien, wèl in de herschepping ònze terugtocht zien en in het eeuwige leven een soort ont-schepping. Het eeuwige leven verlost ons van het egoïsme, maar niet van het ego. Het is niet waar, dat de herinnering aan het verleden en de verwachting van de toekomst alleen maar onbeperkte ruimte zouden kunnen openlaten aan ingebeelde zelfverheffing (ik was, ik zal zijn), zodat het trouw blijven aan het *nu* nodig zou zijn om de mens tot niets te reduceren en op die manier de poorten van de „eeuwigheid" voor hem te openen. Het is niet waar, dat wij de strijd tegen onze eigen-liefde moeten overwinnen door ons te beperken tot het naakte ogenblik. Wij mogen de schepping, de incarnatie en de passio magna niet op één lijn stellen als een zichzelf-leeg-maken van God, waardoor wij zouden moeten leren om het niet-zijn aan te nemen, — alsof God schepsel werd om ons te leren ons te ontdoen van het schepsel in ons. Het is niet waar, dat de toekomst en de eeuwigheid concurrenten zouden zijn en dat de keus voor het eerste een afwijzing van het laatstgenoemde zou betekenen. Ook de vereeuwigingstheorieën van hen die de valse mystiek bestrijden, komen voort uit valse mystiek.

Zoals een schilder een kosmocentrisch-antropocentrisch schilderij kan maken omdat de dingen bij ons horen [84]), zo mogen wij theocentrisch-antropocentrisch over het eeuwige leven spreken. Onze lust tot schematiseren doet ons allerlei dilemma's verzinnen, die het bijbels perspectief verduisteren. Wij willen God God laten blijven door de mens géén mens te laten blijven. Wij willen de eeuwigheid eren door de tijd te devalueren. God is daar niet van gediend. De Nederlandse Geloofsbelijdenis die met *God* begint, is niet bijbelser dan de Catechismus die met *onze* troost en het eeuwige leven begint. Dezelfde

---

[83]) Simone Weil, a.w. Zij past op allerlei wijze de wet toe dat het hoogste uiterlijk lijkt op het laagste, maar ziet niet dat het geloof aan het eeuwige leven uiterlijk kan lijken op eigenliefde, zonder dat dit hoogste nu ook werkelijk aan dit laagste gelijk zou zijn. Zij spreekt dikwijls diepzinnig over de Joodse grondslagen van het antisemitisme, maar ziet niet de hoogmoed (tegenover de openbaring) in de anti-hoogmoed-poging om het niet-zijn aan te nemen. Haar contact met R.K. christenen (zoals Gustave Thibon) en haar voorliefde voor Johannes van het Kruis was er uiteraard niet bevorderlijk voor om haar de ogen te openen voor het gevaar van de miskenning van de tijd, die bij haar o.m. een platonische achtergrond heeft.

[84]) J. H. v. d. Berg, a.w., 21 v.

H. Geest verzekert *ons* van het eeuwige leven en maakt ons van harte willig en bereid om voortaan voor *Hem* te leven. God wil de mens *als mens* eren, en daar is o.a. Maria een teken van; dáárom kan zij niet opgenomen zijn in de *Goddelijke* eeuwigheid, van waaruit zij duizenden gebeden *tegelijk* zou kunnen aanhoren.

De boodschap dat God ons *eert* als *mensen* door ons *aan Hem gelijk* te maken, is totaal anders dan bijv. de leer van het boeddhisme. „The question asked by Buddha and Buddism is this: Is there a life that is free from birth, disease, old age and death? The answer is the word of Christ: He who believes in Me, has life eternal, now and here, in the midst of time and transitoriness." „Niet meer ik, maar Christus leeft in mij": „This is not the philosophic denial of the permanent soul, nor is it its total absorption in God, neither is it its deification as eternal, imperishable and all-wise in the undefinable mystic nirwana, far above „being" and „non-being", life and death, subject and object; but it is the ethical and religious victory of its sinful directedness" [85]). Allerlei participatie- en deïficatie-theorieën zijn projecties van het menselijk verlangen. Maar in het eeuwige leven dat Christus belooft, wordt de mens op zó'n wijze geëerd, dat hij er zelf niet naar vraagt, hoe hij ook op eer is gesteld Feuerbach citeert wel allerlei uitspraken van Luther, maar vergeet deze: „Heimelijk kent, gelooft, wenst in het geheel geen mens, tenzij hij van de H. Geest doordrongen is, het eeuwig leven, al spreekt hij er ook van in woord en geschrift" [86]). Dit is een merkwaardig woord: het *heimelijk* niet-wensen achter allerlei *openlijke* uitspraken. Men meent, dat men de geschriften over het eeuwige leven ontmaskert door van een *heimelijke* wensdroom te spreken; maar Luther kijkt dieper. De mens wil geëerd worden, maar niet door een eeuwig leven. „Enkel verontrust de nooit te spenen / Kans dat op de rechte reize / Dood en leven zich nog eens vereenen / In een nieuw-verdwaasd herrijzen" [87]). Het lijkt een vréémde combinatie van woorden: „een nieuw-verdwaasd herrijzen", maar ze komen eerlijk naar voren vanuit de heimelijkheid, die Luther aanwees. Trouwens, als werkelijk God zou zijn uitgedacht, omdat de mens het eeuwige leven wilde verkrijgen, hoe zou dan te verklaren zijn, dat het Oude Testament zo uiterst sober is in het spreken over het leven na dit leven?

In het bovenstaande — vóór de verschijning van diens dissertatie geschreven — zijn verschillende parallellen te ontdekken met het betoog van Rothuizen. Maar het sluit er niet geheel op aan, zodat wij zijn mening hier nog in het kort willen bespreken. Wat wij schreven over de aardsheid en menselijkheid van het eeuwige leven, over de continuïteit van schepping en herschepping, over de nauwe samenhang van vita aeterna en resurrectio carnis, over het feit dat de verlossing ons bij de schepping brengt en de genade bij de natuur, over ons christen-zijn om *mèns* te worden, over het interimskarakter van de bijzondere openbaring, over het zitten onder de wijnstok en vijgeboom, over de

---

[85]) A. Pos, Buddhist Propaganda in the Western World and the Christian Answer, 1961, 14 v.
[86]) geciteerd door Korff, a.w., 20 v.
[87]) P. C. Boutens, Lente—Maan.

mens in Psalm 8, e.d., kan alleen maar onderstreept worden door de met opzet eenzijdig geaccentueerde hoofdgedachten in Rothuizens proefschrift. Maar — wat wij opmerkten over het feit dat God de dankbaarheid op de verlossing blijft terugvoeren tot in het nieuwe ... *Jeruzalem,* de nieuwe *oude* stad (uit het christelijk tijdperk), waar het Lam staat *als geslacht,* waar wij niet meer het beeld van de aardse Adam dragen, waar de zondeval nooit uit de geschiedenis geschrapt zal worden, waar de sabbat, die van schepping naar verzoening oversprong, voor ons méér zal betekenen dan de zevende dag destijds voor Adam, — dit alles kan in het betoog van Rothuizen niet tot zijn recht komen. Wel wijst hij er op, dat wij in de Openbaring nooit God tegenkomen *zonder het Lam* [88]). Maar men vraagt zich af wat dit bij hem méér betekent dan dat Christus „monument van de menselijkheid Gods" blijft [89]). „Monument" klinkt wat *statisch,* als wij bedenken, hoe ook Christus' eeuwig leven een successie van *momenten* kent. Het Lam *„staat"* niet alleen „als geslacht" — als „monument", maar wij zullen Het blijven „volgen, waar Het ook heen *gaat".*

Als Rothuizen bezwaar maakt tegen Bavinck die „wanneer hij aan een continuering denkt van de wet toch in de tertius usus blijft hangen", waardoor „de tweede Adam de eerste" lijkt geworden, verwijst hij naar Popma's opmerking dat Christus voor Barth de eerste Adam is [90]); maar ook al erkennen wij dat Christus *niet* is de eerste Adam vanuit Wie de mens eerst mogelijk zou worden (dáár is het Popma om begonnen, terecht, tegenover Barth), daar is niet mee gezegd dat het christelijke geliquideerd kan worden bij het uiteindelijk herstel van het menselijke. *De* insnijding in de geschiedenis is de opstanding van Christus, al is het Hem om *onze* opstanding begonnen.

Christus mag dan niet de eerste Adam zijn, Hij is wel de eerstgeborene uit de doden. Het mens-worden hangt niet af van een menswording van Christus, maar het na de zondeval *wéér* mens-worden hangt er wel van af.

„Denken vanuit het einde" kan gevaarlijk worden, maar de voleinding zal niet zonder meer een „denken vanuit het begin" betekenen. Er is tussen begin en eind nu eenmaal iets *gebeurd.*

Wanneer wij oog hebben voor de continuïteit van de *tijd,* kunnen wij niet aan een eindtoestand geloven, waarin het begin zonder meer — of met een monument van het verleden — terugkeert. Het midden blijft een stempel zetten op het einde. Daarom kan de Bijbel het midden de náám van het einde geven: de *laatste* dagen beginnen in het *christelijk* tijdperk en zijn dateerbaar volgens de *christelijke* jaartelling. Een liquidatie van het christelijke op de jongste dag zou betekenen, dat die dag een bijna even belangrijke incisie zou zijn als de eerste Paasdag, ook al ziet men de verschijningen vooral als verschijningen van *de mens.* Zullen het Goddelijke en het menselijke elkaar „zonder het specifiek christelijke" kunnen ontmoeten in een stad, waar de rivier van het levenswater ànders stroomt dan in het paradijs, nl. ontspringende uit de troon van God *en van het Lam* (Openb. 22 : 1)? Het leven van de gehoor-

---

[88]) Rothuizen, Primus usus legis, 240.
[89]) id., 241.
[90]) id., 224.

zaamheid aan de wet gaat uit van de troon van het Lam. Adam die het eerst de wet gebruikte, wist daar nog niet van. Het loon is bij Christus „om een ieder te vergelden, naardat zijn werk is" (Openb. 22 : 12), en ook daarom zal het leven in de voleinding het stempel blijven dragen van die gehoorzaamheid-uit-dankbaarheid, waarmee het „loon" al begon toen wij het nog „werk" noemden. Wie de continuïteit van schepping en voleinding wil handhaven, mag dat niet doen ten koste van de continuïteit van verlossing en voleinding. Christus zegt dat *Hij* het begin èn het einde is (Openb. 22 : 13). Mèt de zee verdwijnt het doopvont, maar de eeuwige sabbat blijft een eeuwig Paasfeest. Op de bruiloft van het Lam zal de bruid zich voor haar man versieren uit dankbaarheid voor Zijn komst als Bruidegom, en daarom blijft Bavinck „in de tertius usus hangen". In een stad met *twaalf* poorten is het een ander leven dan tussen vier rivieren. Het Lam is er niet een monument, maar een *lamp* (Openb. 21 : 23). Waar die lamp schijnt, kan het bijzondere niet verdonkeremaand worden achter het algemene, al is het algemeen geworden. De inwoners van het nieuwe Jeruzalem zullen elkaar er op aanzien dat zij geschreven zijn in het boek des levens *van het Lam*. Zij zullen elkaar ànders aanzien dan Adam naar Eva keek. Al is het natuurlijk en menselijk om te huwen, zij zullen dat — als christenen — niet doen.

Men kan zich afvragen, of nu niet het eeuwige leven tot een totaal andersoortig leven wordt gemaakt, terwijl toch juist daartegen steeds geprotesteerd werd. Maar wij zijn nog altijd bezig met de erkenning van de continuïteit van de tijd. Wij moeten wel bij de schepping beginnen, als het om de mogelijkheid van het menswording en om de waardering van de tijd gaat, maar nu Christus eenmaal gekomen *is*, mogen wij *niet* naar de schepping-zonder-meer terugkeren. Dan zouden wij in de buurt van kringloop-theorieën belanden. Wij moeten respect hebben voor de onomkeerbare voortgang van de tijd der heilsgeschiedenis. Niemand kan terug tot achter het kruis. Er komt geen eeuwig heden, maar in het heden zal het verleden „zegenend meegaan". De nieuwe wijn is geen avondmaalswijn, maar als Jezus de beker heft zien wij in Zijn hand het litteken van het kruis. Wij kunnen dan niet doen alsof er na „alzo werden volbracht de hemel en de aarde en al hun heir" (Gen. 2 : 1) nooit een ànder „het is volbracht" geklonken had.

In de voleinding zal niet de theologia crucis overgaan in de theologia gloriae. Het dilemma (theologia crucis òf gloriae) is onjuist. Het Evangelie toont de onbreekbare twee-eenheid van kruis en opstanding, van gericht en vrijspraak. Dat moet de diepe achtergrond zijn van het „voorgaan naar Galilea", waarover met grote nadruk in Jezus' aankondiging van Zijn sterven en opstaan en in de Paasboodschap van de engelen gesproken wordt. Dit accentueert dat de Verrezene de Gekruisigde is, dat Jezus' leven geen moment is los te denken van Zijn dood, dat de eenheid van neergang en opgang onverbrekelijk is. Bij Zijn verhoging wordt de vernedering niet geliquideerd. De Leeuw blijft het Lam. In het verlengde van het open graf ligt... Galilea. Vanwege de dubbelgestalte van het Evangelie blijft de opstandingsprediking ook kruisprediking.

Maar — als het eeuwige leven in de voleinding zoveel rijker zal zijn dan

het leven in het paradijs, moeten wij dan niet bij „felix culpa" terecht komen? Het zou niet juist zijn deze vraag pas te stellen, wanneer de theorie van de liquidatie van het christelijke met reserves wordt omringd. Men kan er al veel eerder mee komen, bijvoorbeeld als de catechisanten moeten leren dat een christen meer heeft dan Adam bezat [91]).

Maar op Golgotha kunnen wij nooit „felix culpa" zeggen, omdat wij er staan als boetelingen. Wij wilden Jezus aan het kruis hebben, en God wilde het ook. Maar juist daarom kunnen wij de wil van God en onze wil niet met elkaar vergelijken, al komen zij samen in het ene punt, waar het hart van Jezus breekt. Dat de voleinding méér is dan het paradijs is evenmin aan onze schuld te danken als de verlossing aan Judas. Het licht van het eeuwige leven is tegenover onze duisternis des te verrassender; maar wie dáárom de duisternis zou prijzen, zou in conflict komen met Romeinen 6, waar Paulus de redenering „hoe meer zonde, des te meer genade" aan de kaak stelt. Van Ruler mag zeggen dat wij in de gang van schepping naar herschepping „vuurvast" zijn geworden, maar wij hebben er ook enig scháámrood van overgehouden.

Het is niet voor te stellen hoe in een eeuwig heden de dankbaarheid voor de verlossing uit de ellende gecombineerd zou kunnen worden met het herstel van de oorspronkelijke schepping. Als onze eeuwigheid geen successie van momenten zou kennen, zouden wij hier niet mogen spreken over de mogelijkheid dat wij op een bepaald ogen-blik het litteken in Jezus' hand zullen zien om daarna weer te drinken van de nieuwe wijn. Maar alleen al het woord „Lam" in de slothoofdstukken van de Bijbel wijst op de continuïteit van de tijd. Het Lam doet ons steeds opnieuw terugzien en vooruitzien. Wie spreekt over „het Lam", spreekt óók over het feit dat wij *mensen* blijven. Daarom valt Rothuizens betoog nog niet met dat ene woord. Men zou op het eerste gezicht kunnen menen dat het woord „Lam" op het blijvend karakter van de bijzondere openbaring wijst. Maar *juist dit woord* uit de bijzondere openbaring duidt aan hoe het *in* die bijzondere openbaring om de *algemene* gaat. Als het gaat om een bruiloft van het *Lam,* dan wordt het een bruiloft van *mensen.* Het is van grote betekenis dat Rothuizen dat laatste accentueert. Maar — als het een bruiloft van *mensen* wordt, dan zullen zij, juist *omdat* zij mensen zijn, weten hoe laat het is.

In onze beschouwing over het eeuwige leven in de voleinding moesten wij ons beperken tot enkele hoofdlijnen, die met de vraag naar de verhouding van tijd en eeuwigheid in verband staan. Wij kunnen concluderen, dat de mens in de eindtijd als de echte mens gericht zal zijn op God, medemens en kosmos en dat deze positie van de mens alle deïficatie of vereeuwiging uitsluit. Als *alles* goddelijk-eeuwig zou worden, zou er *niets* meer goddelijk-eeuwig zijn. De leer van Hegel loopt uit op de leer van Feuerbach. Pantheïsme wordt op de duur atheïsme. Als het schepsel niet in de tijd leeft, waar dan? Dan moet het wel opgaan in God. Alleen wie de continuïteit van de tijd belijdt, is tegen het pantheïsme gewapend.

---

[91]) cf. W. H. Gispen, Catechisatie-dictaat, [6]1958, 56, vraag 601.

Het „Rapport Stand Geestelijk Leven", in 1959 aangeboden aan de Gen. Synode der Gereformeerde Kerken, acht het in vele gevallen noodzakelijk dat men in de prediking dieper in gaat „op tal van vragen, die juist in onze tijd zijn opgekomen, nu in vele publicaties buiten het gereformeerde erf (die echter ook in onze kring, vooral onder de jongeren hun invloed doen gelden) op het „mythologisch karakter" der Nieuw-Testamentische boodschap gewezen wordt en mede in verband daarmee de omzetting van de oude horizontale eschatologie ... in een verticale ... bepleit wordt", en merkt op: „Daartegenover moet met grote beslistheid gepredikt worden. dat juist de kern en het hart der Christelijke Godsopenbaring gelegen is in het heils-historisch handelen Gods midden in onze wereld..." en wijst op het belang van „een diep inzicht" bij de gemeente „in het teleologisch gericht zijn der tijden." In dit verband poneert het Rapport: „Niet het wijsgerig denken der natuurlijke mensen, maar Gods openbaring bepaalt hier de verhouding van eeuwigheid en tijd" [92]).

De dogmenhistorische ontwikkeling wordt gekenmerkt door een te grote invloed van het wijsgerig denken der natuurlijke mensen, zowel voor wat de vorm als voor wat de inhoud van dit denken betreft. Deze ontwikkeling wordt voor een belangrijk deel beheerst door een objectiverend, analyserend denken, dat in de Bijbel niet gevonden wordt. Daardoor ontstaat een problematiek, die de Bijbel niet kent. Men meent te moeten kiezen in allerlei dilemma's, die alleen vanuit deze problematiek zijn ontstaan. Het geloofsdenken van Israël gaat er ontheoretisch en ongecompliceerd van uit, dat God boven de tijd staat en dat Hij de tijd schiep en zó met al het geschapene verbond, dat dit zonder tijd niet kan bestaan. Het theoretisch probleem van de verhouding van tijd en eeuwigheid valt daardoor weg. Het gebruikelijke theologische begrippenmateriaal kan de levendigheid niet opvangen, waarmee de Bijbel over tijd en eeuwigheid spreekt. De Bijbel laat ons niet toe om een „dogmatiek" over het eeuwige leven op te bouwen, lòs van de „ethiek": *grijp* het eeuwige leven! Grolle zegt: „Alle prediking der kerk zij ethiek, niet in de zin van een bleke, zwakke moraalprediking — dat zij verre! — maar integendeel in deze zin, dat de leer des heils en der verzoening, evengoed als de leer der heiligmaking en, vooral! der toekomende dingen opgenomen worde in één alomvattende leer der daad" [93]).

De vele theorieën over tijd en eeuwigheid hebben niet kunnen verhinderen dat de Kerk de eeuwen door daadwerkelijk bleef belijden: credo vitam aeternam.

---

[92]) Rapport Stand Geestelijk Leven, aangeboden aan de Gen. Synode der Gereformeerde Kerken, 1959, 35.
[93]) J. H. Grolle, Gesprek met Israël, 1949, 130.

LITERATUUR

Lijst van de voornaamste geraadpleegde literatuur
(commentaren, encyclopedieën, woordenboeken, romans, verzenbundels
e.d. zijn hierin niet opgenomen)

W. Aalders, Cultuur en Sacrament, 1948.

W. Aalders, De hemel is rood, 1961.

W. J. Aalders, De apostolische geloofsbelijdenis, 1937.

W. J. Aalders, Handboek der Ethiek, [2]1947.

Alcuinus, Liber de animae ratione, Migne, Patrologia Latina, 101.

C. Alkemade, Het probleem der „gelijktijdigheid", in: Alg. Ned. Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, 1947—'48.

P. Althaus, Theologie und Geschichte, in: Zeitschrift für systematische Theologie, 1924.

P. Althaus, Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei Luther, 1930.

P. Althaus, Zur Frage der „endgeschichtlichen Eschatologie" in: Zeitschrift für systematische Theologie, 1930.

P. Althaus, Die letzten Dinge, 1933.

P. Althaus, Grundriss der Dogmatik, II, 1932.

P. Althaus, Die Christliche Wahrheit, II, 1948, [2]1949.

Adel Anckersmith, Sub specie aeternitatis, 1907.

M. J. Arntzen, Mystieke rechtvaardigingsleer, 1956.

Athenagoras, περι ἀναστάσεως νεκρῶν, De resurrectione mortuorum, ed. Coloniae 1686.

L. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie, 1896.

Augustinus, Confessiones, De Civitate Dei, De fide et symbolo, Sermo LXI, CCCVI, CCCII, In Joannis Evangelium Tractatus XXVI, Contra Julianum Pelagianum, Migne, Patrologia Latina, 35—44.

G. Aulén, Het christelijk Godsbeeld, vert. J. Henzel, 1929.

Th. P. van Baaren, Uit de wereld der religie, 1956.

Ph. Bachmann, Der neutestamentliche Ausblick in die Endgeschichte, in: Neue Kirchliche Zeitschrift, 1928.

H. J. Baden, De grenzen van de nieuwsgierigheid, 1960.

J. Baillie, And the Life Everlasting, [2]1936.

J. T. Bakker, Coram Deo, 1956.

H. U. von Balthasar, Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur, 1930.

H. U. von Balthasar, Eschatologie, in: Fragen der Theologie heute, 1957.

H. U. von Balthasar, Vom Sinn der Geschichte in der Bibel, in: Der Sinn der Geschichte, Sieben Essays, 1961.

W. Banning, Marx ... en verder, 1933.
O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, I^2, 1913.
A. G. Barkey Wolf, Het eeuwige leven, 1935.
W. Barnard, Tussen twee stoelen, 1959.
W. Barnard, Handwerk, in: In de Waagschaal, 1961.
W. Barnard, Lieve Gemeente, z.j.
J. Barr, Biblical Words for Time, 1962.
Chr. Barth, Die Errettung vom Tode, 1947.
K. Barth, Der Römerbrief, ^{2}1921 ev.
K. Barth, Gesammelte Vorträge, 1924.
K. Barth, Die Auferstehung der Toten, 1924.
K. Barth, en E. Thurneysen, Komm Schöpfer, Geist! 1926.
K. Barth, Ludwig Feuerbach, in: Zwischen den Zeiten, 1927.
K. Barth, Rechtfertigung und Heiligung, in: Zwischen den Zeiten, 1927.
K. Barth, Die christliche Dogmatik, I, 1927.
K. Barth, Der Heilige Geist und das christliche Leben, 1930.
K. Barth, Gottes Wille und unsere Wünsche, Theologische Existenz Heute no. 7, 1934.
K. Barth, Credo, 1935.
K. Barth, Gottes Gnadenwahl, 1936.
K. Barth, Kirchliche Dogmatik I—IV, 1932 ev.
K. Barth, Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert, 1947.
K. Barth, Evangelische Theologie im 19 Jahrhundert, Theologische Studien Heft 49, 1957.
D. Bartling, De aesthetische tijd, in: Alg. Ned. Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, 1948—'49.
W. von Baudissin, Adonis und Esmun, 1911.
W. von Baudissin, Alttestamentliches „Hajjim", „Leben" in der Bedeutung vom Glück, in: Festschrift E. Sachau, 1915.
J. Baudry, Le Problème de l'origine et de l'éternité du monde, 1931.
J. H. Bavinck, En voort wentelen de eeuwen, z.j.
H. Bavinck, De algemeene genade, 1894.
H. Bavinck, De theologie van Dr. D. Chantepie de la Saussaye, ^{2}1903.
H. Bavinck, Christelijke wereldbeschouwing, 1904.
H. Bavinck, Modernisme en orthodoxie, 1911.
H. Bavinck, Gereformeerde Dogmatiek, I^4, 1928; II^4, 1928; III^4 1929; IV^4, 1930.
C. L. Becker, The heavenly city of the eighteenth century philosophers, 1932.
M. A. Beek, De betekenis van het Oude Testament voor deze tijd, 1937.
F. Beemelmans, Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XVII, Heft I, 1916.
R. Beerling, Moderne doodsproblematiek, 1945.
A. Bentzen, Messias, Moses redivivus, Menschensohn, 1948.
V. Benussi, Psychologie der Zeitauffassung, 1913.
N. Berdjajew, Der Sinn der Geschichte, 1925.
N. Berdjajew, Der Sinn des Schaffens, 1927.

N. Berdjajew, Mijn weg tot zelfkennis, 1952.
J. H. van de Berg, Metabletica, 1957.
J. H. van de Berg, Het menselijk lichaam, II, 1961.
H. Bergema, De boom des Levens in Schrift en Historie, 1938.
H. W. Ph. E. van den Bergh van Eysinga, Over de apostolische geloofsbelijdenis, in: Tijdschrift voor Wijsbegeerte, 1908.
E. Bergmann, J. G. Fichte über Gott und Unsterblichkeit, Kantstudien, Ergänzungshefte 33, 1914.
H. Bergson, L'évolution créatrice, [43]1934.
H. Berkhof, Geschiedenis der Kerk, [4]1947.
H. Berkhof, Een kanttekening over de onsterfelijkheid en de opstanding, in: In de Waagschaal, 1950.
H. Berkhof, Christus, de zin der geschiedenis, 1958.
H. Berkhof, De mens onderweg, 1960.
H. Berkhof, Schepping en voleinding, in: Woord en Wereld, 1961.
G. C. Berkouwer, Geloof en openbaring in de nieuwere Duitsche theologie, 1932.
G. C. Berkouwer, De strijd om de eschatologie, in: Calvinistisch Weekblad 1937.
G. C. Berkouwer, Wereldoorlog en Theologie, 1945.
G. C. Berkouwer, Simul peccator et justus, in: Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, 1947.
G. C. Berkouwer, Karl Barth en de kinderdoop, 1947.
G. C. Berkouwer, Geloof en rechtvaardiging, 1949.
G. C. Berkouwer, Geloof en heiliging, 1949.
G. C. Berkouwer, Geloof en volharding, 1949.
G. C. Berkouwer, De Voorzienigheid Gods, 1950.
G. C. Berkouwer, De Algemene Openbaring, 1951.
G. C. Berkouwer, De Persoon van Christus, 1952.
G. C. Berkouwer, Het Werk van Christus, 1953.
G. C. Berkouwer, De Sacramenten, 1954.
G. C. Berkouwer, De triomf der genade in de theologie van Karl Barth, 1954.
G. C. Berkouwer, De Verkiezing Gods, 1955.
G. C. Berkouwer, De Mens het Beeld Gods, 1957.
G. C. Berkouwer, Nieuwe perspectieven in de controvers Rome-Reformatie, 1957.
G. C. Berkouwer, De Zonde, I, 1958.
G. C. Berkouwer, De Zonde, II, 1960.
G. C. Berkouwer, Het licht der wereld, 1960.
G. C. Berkouwer, De Wederkomst van Christus, I, 1961.
J. Bernhart, Thomas von Aquin, Summe der Theologie, 1934.
A. Bertholet, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1899.
J. D. Bierens de Haan, Ideestudies, [3]1920.
R. Bijl, Het leven is immers verschenen, 1953.
R. Bijlsma, Gods openbaring en de menselijke tijd, in: Chronos en Kairos, bijboekje bij Vox Theologica, 1951.

L. Billot S.J., Quaestiones De Novissimus, 1924.
K. Bisschop, Liturgische jaarorde, in: Bezinning, 1961.
F. Blanke, Miszellen zu Luther, in: Zeitschrift für systematische Theologie, 1927.
J. C. Bleeker, De overwinning op de dood naar oud-Egyptisch geloof, 1942.
L. H. K. Bleeker, Over inhoud en oorsprong van Israël's heilsverwachting, 1921.
F. Bloemhof, Het vraagstuk der bewuste geboortebeperking, 1953.
E. Bock, Apokalypse, 1952.
P. A. H. de Boer, Het verhaal van de Hof in Eden, 1941.
W. den Boer, Toynbee en de oude geschiedenis, in: De Gids, 1948.
Boëthius, De consolatione Philosophiae, uitg. In Usum Delphini, Londini, 1823.
J. Bohatec, Gott und die Geschichte bei Calvin, in: Philosophia Reformata, 1936.
J. Bohatec, Gottes Ewigkeit nach Calvin, in: Philosophia Reformata, 1938.
M. H. Bolkestein, Iets over de kairosidee bij P. Tillich, in: Vox Theologica, 1935.
M. H. Bolkestein, Het tijdsbegrip in de eerste brief van Petrus, in: Woord en Wereld, 1961.
O. F. Bollnow, Neue Geborgenheit, z.j.
O. F. Bollnow, F. G. Jünger — W. Bergengruen, Zwei Dichter der neuen Geborgenheit, in: Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuerer Dichter, 1953.
Th. Boman, Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, ^{2}1954.
A. de Bondt, Wat leert het Oude Testament aangaande het leven na dit leven? 1938.
D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 1955.
P. Bonnard, Mourir et vivre avec Jésus Christ selon saint Paul, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 1956.
Bonsirven, Le Judaisme Palestinien au temps de Jesus-Christ, 1934.
T. Bos, Negen dogmatische onderwerpen^{2}, z.j.
Chr. Bourbeck, Die Struktur der Zeit in heutiger Dichtung, 1956.
G. J. B. Bremer, Wijsgerige aspecten van het natuurkundig tijdbegrip, 1955.
R. H. Bremmer, Enkele karakteristieke trekken van Calvijns eschatologie, in: Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, 1943.
R. H. Bremmer, Herman Bavinck als dogmaticus, 1961.
F. H. Breukelman, En het geschiedde, 1961.
J. P. Briët, De Eschatologie of Leer der toekomende dingen, volgens de Schriften des nieuwen Verbonds I, 1857, II, 1858.
G. Brillenburg Wurth, J. H. Scholten als systematisch theoloog, 1927.
G. Brillenburg Wurth, Christelijke kultuurbeschouwing, in: De antithese in dezen tijd, 1940.
R. W. Broekman, Het vraagteken achter de horizon van ons leven, 1957.
A. M. Brouwer, Wereldeinde en wereldgericht, 1928.
W. Bruhn, Vom Gott im Menschen, 1926.

A. Bruining, Het voortbestaan der menschelijke persoonlijkheid na den dood, 1905.
E. Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, [2, 3]1923.
E. Brunner, Philosophie und Offenbarung, 1925.
E. Brunner, Geschichte oder Offenbarung, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1925.
E. Brunner, Reformation und Romantik, 1925.
E. Brunner, Der Mittler, 1927.
E. Brunner, Die Mystik und das Wort, [2]1928.
E. Brunner, Der Mensch im Widerspruch, [3]1941.
E. Brunner, Drei Predigten vom ewigen Leben, 1942.
E. Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, 1953.
E. Brunner, Ons geloof, [7]1959.
E. Brunner, Faith Hope and Love, Earl Lectures.
E. Brunner, Dogmatik I, 1946, II, 1950.
R. Bultmann, Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des Neuen Testaments, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1917.
R. Bultmann, Jesus, 1929. (9—12 Tausend)
R. Bultmann, Die Theologie des Neuen Testaments, 1948.
R. Bultmann, Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums, in: Glauben und Verstehen, I[2], 1954.
R. Bultmann, K. Barth, Die Auferstehung der Toten, in: Glauben und Verstehen, I[2], 1954.
R. Bultmann, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum? in: Glauben und Verstehen, I[2], 1954.
R. Bultmann, History and Eschatology, 1957.
R. Bultmann, Kerygma und Mythos I, 1951.
F. Buri, Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für die neuere protestantische Theologie, 1934.
F. Buri, Das Problem der ausgebliebenen Parusie, in: Vox Theologica, 1948.
J. Calvijn, Corpus Reformatorum, Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia, 1863.
J. Calvijn, Institutie, vert. door A. Sizoo, 1949.
A. Carrell, Man, the Unknown, 1935.
R. Casimir, Beknopte geschiedenis der wijsbegeerte, [3]1920.
Caspari, Über das Symbol des Augustin.
P. D. Chantepie de la Saussaye, Het christelijk leven, [3]1923.
R. H. Charles, A critical History of the Doctrine of a Future Life, 1899.
P. Clausing, De mens in de knoop, 1953.
J. Coppens, Het onsterfelijkheidsgeloof in het Psalmboek, 1957.
J. Creyghton S.J., Credo, 1941.
O. Cullmann, Christus und die Zeit, 1946.
O. Cullmann, The Earliest Christian Confessions, 1949.
O. Cullmann, Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts? 1956.
Ph. Th. Culmann, Die christliche Ethik, I, 1864.
Cyrillus, Κατηχησεις, Migne, Patrologia Graeca, 33.

Cyprianus, De mortalitate, Ad Demetrianum. Migne, Patrologia Latina, 4.
G. Dalman, Die Worte Jesu, I² 1930.
J. Daniélou, Perspectives eschatologiques, Etudes CCLXIV, 1950.
B. Delfgaauw, Geschiedenis en Vooruitgang, I, 1961.
B. Delfgaauw, Een kritische waardering van de betekenis van Teilhard de Chardin, in: Wending, 1962.
G. Delling, Das Zeitverständnis des Neuen Testaments, 1940.
K. Deschner, Was halten Sie vom Christentum? 1958.
M. Dibelius, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, 1925.
M. Dibelius, Die Zeitlosigkeit der Botschaft Jesu, in: Die Christliche Welt.
Didachè, ed. J. P. Audet, 1958.
F. Diekamp, Katholische Dogmatik, III 1912.
H. Diem, Die Existenzdialektik von S. Kierkegaard, 1950.
I. A. Diepenhorst, Historisch-critische bijdrage tot de leer van den christelijken staat, 1943.
K. Dijk, Om 't Eeuwig Welbehagen, ³1935.
K. Dijk, De leer der laatste dingen, in: Het dogma der kerk, 1949.
K. Dijk, Over de laatste dingen, I, 1951; II, 1952; III, 1953.
A. F. L. van Dijk, Onder de vijgeboom, z.j.
A. F. L. van Dijk, Nihilisme of Koninkrijk Gods, z.j.
A. F. L. van Dijk, In retraite, 1946.
I. van Dijk, Voorrede bij Keur uit de werken van S. Kierkegaard, vert. door R.C.S. ²1906.
M. P. van Dijk, Existentie en Genade, 1952.
M. P. van Dijk, Gesprekken met de dood, 1956.
M. P. van Dijk, Rechtvaardiging en Tijd, in Gereformeerd Weekblad, 1960.
M. P. van Dijk, Verkondigingstheologie, in: Gereformeerd Weekblad, 1961.
J. Dijserinck, Het vraagstuk der onsterfelijkheid, 1901.
E. von Dobschütz, Zeit und Raum im Denken des Urchristentums, in: Journal of Biblical Literature, 1922.
J. A. E. van Dodewaard, Maranatha, in: Het Schild, 1949—'50.
C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, ³1936.
J. W. Doeve, Apokatastasis in Act. 3 : 21 een voorbereiding? in: Vox Theologica, 1948.
A. Donker, Eva en de dichters, 1958.
H. Dooyeweerd, De wijsbegeerte der wetsidee, I, II, 1935; III, 1936.
H. Dooyeweerd, De Christelijke staatsidee, ²1936.
H. Dooyeweerd, Het tijdsprobleem en zijn antinomieën op het immanentiestandpunt, in: Philosophia Reformata, 1938.
H. Dooyeweerd, Kuypers wetenschapsleer, in: Philosophia Reformata, 1939.
H. Dooyeweerd, Calvinistische Wijsbegeerte, in: Scientia, I, 1956.
E. Döring-Hirsch, Tod und Jenseits im Spätmittelalter, 1937.
J. Douma, De nachtgezichten van Zacharia, 1924.
E. Doumergue, De Gereformeerde vroomheid volgens Calvijn, vert. door mej. J. C. Rutgers, 1908.

A. Drews, Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes, 1906.
A. C. Drogendijk, Mens en geneeskunst, in: Bezinning, 1957.
H. Dubois, De Kant à Ritschl, 1925.
Duns Scotus, Sententiae, De Cognitione Dei, ed. Wadding, 1891 ev.
L. Dürr, Die Wertung des Lebens im Alten Testament und im antiken Orient, 1926.
B. D. Eerdmans, De godsdienst van Israël, I, 1930.
W. Eichrodt, Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament, in: Theologische Zeitschrift, Basel, 1956.
W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, I^5 1957.
A. Einstein, Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie, ^{10}1920.
W. Elert, Der Kampf um das Christentum seit Schleiermacher und Hegel, 1921.
W. Elert, Der Christliche Glaube, ^{2}1941.
W. Elert, Morphologie des Luthertums, I^2 1952.
B. J. Engelbrecht, Die tydsstruktuur in die gedagtekompleks Hegel-Kierkegaard-Barth, 1949.
W. A. van Es, De christelijke leer van de onsterfelijkheid der ziel, in: Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, 1942.
P. N. van Eyck, Over leven en dood in de poëzie, 1947.
H. Faber, De geschiedenis als theologisch probleem, 1933.
IJ. Feenstra, Het Apostolicum in de twintigste eeuw, 1951.
P. Feine, Das Leben nach dem Tode, ^{2}1919.
L. Feuerbach, Die Unsterblichkeitsfrage, ed. A. Kröner, z.j.
L. Feuerbach, Todesgedanken, 1830.
L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, ed. H. Schmidt, z.j.
L. Feuerbach, Philosophie der Zukunft, ed. H. Ehrenberg.
J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen, Reclam.
J. G. Fichte, Sämtliche Werke, ed. J. H. Fichte, 1834, 1845.
V. C. L. M. E. Frackers, Godsdienst en natuurwetenschap, 1890.
Frazer, The Belief in Immortality, 1913.
J. B. Frey, La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ, in: Biblica, 1932.
S. Freud, Die Zukunft einer Illusion, 1928.
R. Frick, Die Geschichte des Reich Gottes Gedanken in der alten Kirche, 1928.
M. Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit, 1912.
K. Fröhlich, Gottesreich Welt und Kirche bei Calvin, 1930.
E. Fuchs, Ewiges Leben, 1913.
E. Fuchs, Das Zeitverständnis Jesu, in: Gesammelte Aufsätze, II, Zur Frage nach dem historischen Jesus, 1960.
A. von Gall, Βασιλεια τοῦ Θεοῦ, 1926.
K. Galling, Das Rätsel der Zeit im Urteil Kohelets, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1961.
J. Gebser, Kentering van het Westelijk wereldbeeld, z.j.
W. Gent, Raum-und-Zeitphilosophie und das Problem der Zeit, z.j.
C. Gilhuis, Pastorale zorg aan bejaarden, 1956.

W. H. Gispen, Indirecte gegevens voor het bestaan van den Pentateuch in de Psalmen? 1928.
W. H. Gispen, De Christus in het Oude Testament, 1952.
G. Gloege, Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament, 1929.
H. Gödan, Christus en Hippocrates, z.j.
J. W. von Goethe, Sämmtliche Werke, Paris 1836.
F. Gogarten, Die religiöse Entscheidung, 1921.
F. Gogarten, Offenbarung und Zeit, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1922.
F. Gogarten, Von Glauben und Offenbarung, 1923.
F. Gogarten, Ich glaube an den drei-einigen Gott, 1926.
F. Gogarten, Der Glaube an Gott den Schöpfer, in: Zwischen den Zeiten, 1926.
F. Gogarten, Gericht oder Skepsis, 1937.
F. Gogarten, Der Mensch zwischen Gott und Welt, 1952.
F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, 1953.
J. de Graaf, De anthropologie in de moderne Russische wijsgerige theologie, 1949.
S. G. de Graaf, Christus en de wereld, 1939.
Gregorius van Nazianze, Oratio 37, Migne, Patrologia Graeca, 35.
H. Gressmann, Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905.
J. H. Grolle, Gesprek met Israël, 1949.
D. J. de Groot, De Wedergeboorte, 1952.
J. de Groot en A. R. Hulst, Macht en Wil, z.j.
J. de Groot, Tijd onder mathematisch aspect, 1952.
F. W. Grosheide, De verwachting der toekomst van Jezus Christus, 1907.
F. W. Grosheide, De Volheid des Tijds volgens de Schrift, 1929.
F. W. Grosheide, Enkele korte opmerkingen tot recht verstaan van de voorstelling van den tijd in het Nieuwe Testament, in: Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, 1951.
R. Guardini, Die Letzten Dinge, 1949.
R. Guardini, De Heer, 1958.
J. Guitton, Le temps et l'Eternité chez Plotin et Saint Augustin, 1933.
H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 1895.
J. A. Gunn, The problem of time, z.j.
J. H. Gunning, Blikken in de openbaring, III, 1868.
J. H. Gunning, Van Calvijn tot Rousseau, 1881.
J. H. Gunning, De prediking van de toekomst des Heeren, 1888.
J. H. Gunning, Het geloof der gemeente als theologische maatstaf des oordeels in de Wijsbegeerte van den Godsdienst, 1890.
J. Haar, Initium creaturae Dei, 1939.
Hella Haasse, Zelfportret als legkaart, 1961.
W. Hadorn, Zukunft und Hoffnung, Beiträge zur Förderung der christlichen Theologie, 1914.
A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, [3]1897.
L. Haikola, Usus Legis, 1958.
L. Haikola, Studien zu Luther und zum Luthertum, 1958.

Th. L. Haitjema, Tijd en Eeuwigheid, in: Nieuwe Theologische Studies, 1927.
Th. L. Haitjema, De geschiedenisbeschouwing van H. Thielicke, in: De zin der geschiedenis, 1944.
Th. L. Haitjema, De richtingen in de Nederlandse Hervormde Kerk, ²1953.
A. Hamel, Der junge Luther und Augustin, I, 1934.
N. Q. Hamilton, The Holy Spirit and Eschatology in Paul, 1957.
A. Harnack, Das apostolische Glaubensbekentnis, ²⁰1892.
A. Harnack, Das Wesen des Christentums, 56—60e duizendtal, 1908.
A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I⁴ 1909.
Th. Harnack, Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, I, 1862, II, 1885.
Hartmann Grisar, SJ, Luther, III, 1912.
A. H. de Hartog, Religie en wetenschap, 1906.
A. H. de Hartog, De zin van ons leven, z.j.
E. Hederer, Der christliche Dichter, 1956.
H. Heemskerk, Specimen quo inquiritur in notionem τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν; τοῦ Θεοῦ; τοῦ Χριστοῦ ex mente Jesu Christi, 1839.
F. Heer en G. Szczesny, Geloof en ongeloof, 1960.
F. W. van Heerikhuizen, Gestalte der Tijden, 1951.
G. J. Heering, Geloof en openbaring, 1950.
G. J. Heering, De verwachting van het Koninkrijk Gods, 1952.
G. J. Heering, De menselijke ziel, 1955.
H. J. Heering, De religieuze toekomstverwachting in het bijzonder in de Amerikaanse theologie, 1937.
M. J. Heering, De opstanding van Christus, 1946.
G. W. F. Hegel, Logik, ed. Lasson, 1923.
M. Heidegger, Sein und Zeit, ⁶1949.
F. Heiler, Urkirche und Ostkirche, 1937.
F. Heiler, Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung in der Geschichte der Religionen, 1950.
K. Heim, Leitfaden der Dogmatik, 1912.
K. Heim, Der Schicksalsgedanke als Ausdruck für das Suchen der Zeit, in: Glauben und Leben, ²1928.
K. Heim, Zeit und Ewigkeit, die Hauptfrage der heutigen Eschatologie, in: Glaube und Leben, ²1928.
K. Heim, Der Glaube an ein ewiges Leben, in: Glaube und Leben, ²1928.
K. Heim, Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart, 1937.
K. Heim, Jesus der Weltvollender, ²1939.
K. Heim, Weltschöpfung und Weltende, ²1958.
K. Heim, Die neue Welt.
F. Heinemann, Odysseus oder die Zukunft der Philosophie, 1939.
E. Hendrikx, De leer van de vergoddelijking in het oud Christelijk geloofsbewustzijn, in: Genade en Kerk, 1953.
P. Hendrix, Ecclesia triumphans, in: In de Waagschaal, 1961.
R. Hermann, Luthers These Gerecht und Sünder zugleich, 1930.

Hermas, Pastor, Patrum Apostolicorum Opera, Gebhardt-Harnack-Zahn, III, 1877.
H. M. Herrick, The Kingdom of God in the writings of the Fathers, 1903.
C. J. van Heusden, Mijn christendom, door een geloovige, 1850.
F. A. Heyn en J. J. Mulckhuyse, Vorderingen en problemen van de parapsychologie, 1950.
J. A. Heyns, Die grondstruktuur van die modalistiese triniteitsbeskouing, 1953.
E. W. Hiebendaal, De zin van het Koninkrijk, in: In de Waagschaal, 1960.
Hieronymus, Epistula II 9, Migne, Patrologia Latina, 22.
A. Hijmans, Het gezonde huwelijk, 1960.
E. Hirsch, Kierkegaard-Studien, 1933.
S. Hoekstra, De hoop der onsterfelijkheid, 1867.
G. Hoffmann, Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie, 1929.
H. J. A. Hofland, Geen tijd, 1956.
J. Hohlenberg, Søren Kierkegaard, 1949.
L. J. van Holk, De betekenis van Bergson voor de philosophische theologie, 1921.
F. Holmström, Das eschatologische Denken der Gegenwart, 1936.
K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I[7] 1948.
G. Hölscher, Die Ursprunge der jüdischen Eschatologie, 1925.
B. Holwerda, De wijsheid die behoudt, 1957.
D. E. Holwerda, The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John, 1959.
L. van der Horst, Tijd onder psychologisch aspect, in: Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, 1948—'49.
F. von Hügel, Eternal Life, z.j.
P. Th. Hugenholtz, Over tijd en tijdsvormen, 1938.
P. Th. Hugenholtz, Tijd en Creativiteit, 1959.
Huidige mensbeschouwing, Ned. Gesprekscentrum, 1961.
J. Huizinga, Herfsttij der Middeleeuwen, 1919.
Ignatius, Ad Ephesios, Ad Polycarpum, Patrum Apostolicorum Opera, Gebhardt-Harnack-Zahn, II, 1876.
Irenaeus, Adversus Haeraeses ('Ελεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως), ed. Stieren, 1853.
H. Iwand, Rechtfertigungslehre und Christusglaube, z.j.
H. Iwand, Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre, Theologische Existenz heute 75, 1941.
J. L. Jakobi, Eine noch ungedruckte Bearbeitung des Symbols vom Jahre 381, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, herausg. v. Brieger, 1884.
W. James, Principles of psychology, z.j.
A. Janse, Vreemde tijd, In: Op den Uitkijk, 1933.
A. Janse, De mensch als „levende ziel", 1937.
A. Janse, De belijdenis der Kerk naar de Schriften, 1950.
K. Jaspers, Existenzphilosophie, 1938.
E. Jenni, Das Wort ᶜolam im Alten Testament, 1953.
J. Jeremias, Jesus als Weltvollender, 1930.
Joachim, Expositio in Apocalypsim, 1527.

W. Joest, Paulus und das Lutherische Simul Justus et Peccator, in: Kerugma und Dogma, I, 4.
W. Joest, Gesetz und Freiheit, ²1956.
A. R. Johnson, The vitality of the individual in the thought of ancient Israël, 1949.
M. de Jonge, De Apokatastasis pa ntoon in Hand. 3 : 21, in: Vox Theologica, 1948.
G. J. A. Jonker, Studies en voordrachten, 1924.
H. Jordan, Rhythmische Prosa in der altchristlichen lateinischen Literatur, 1905.
P. Jordan, Die Messung der historischen Zeit, in: Universitas, 1955.
J. Kaftan, Dogmatik³.
M. Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre, 1883.
M. Kähler, Dogmatische Zeitfrage, ²1907.
I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, V².
I. Kant, Das Ende aller Dinge, 1794.
O. Karrer, Der Unsterblichkeitsglaube, 1936.
D. F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol, I, 1894; II, 1900.
J. Keizer, Het Woord aan het woord, 1961.
J. N. D. Kelly, Early christian creeds, ²1960.
S. Kierkegaard, Keur uit de Werken, vert. door R.C.S., ²1906.
S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, Jena, 1922.
S. Kierkegaard, Stichtelijke Redenen, vert. door R. M. Chantepie de la Saussaye, ²1922.
S. Kierkegaard, Wijsgerige kruimels, vert. door J. Sperna Weiland, 1955.
S. Kierkegaard, Een keuze uit zijn dagboeken, vert. door H. A. van Munster, 1957.
S. Kierkegaard, Redevoeringen, vert. door H. A. van Munster, 1959.
S. Kierkegaard, Over het verschil tussen een genie en een apostel, vert. door
S. van Lienden, 1959.
P. Kleinert, Zur Idee des Lebens im Alten Testament, in: Theologische Studien und Kritiken, 1895.
Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie, 1886.
A. C. Knudson, The Doctrine of Redemption, 1933.
A. J. Koejemans, Van Ja tot Amen, 1961.
W. Koepp, Die Welt der Ewigkeit, ³1921.
H. F. Kohlbrugge, Vragen en antwoorden tot opheldering en bevestiging van den Heidelbergschen Catechismus, ⁵1900.
W. Kolfhaus, Christusgemeinschaft bei Johs. Calvin, 1939.
W. J. Kooiman, Luther, in: Cultuurgeschiedenis van het Christendom, ²1957.
J. L. Koole, Diorama Johanneum, Ζωή, in: Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, 1942.
F. W. A. Korff, Christologie, II² 1942.
F. W. A. Korff, Onsterfelijkheid, 1946.
F. W. A. Korff, Eeuwigheid en tijd, III, z.j.
J. Köstlin, Luthers Theologie, ²1883.

K. J. Kraan, Een christelijke confrontatie met Marx, Lenin en Stalin, 1953.
K. J. Kraan, Onsterfelijkheid der ziel of wederopstanding der doden, in: Horizon, 1958.
H. Kraemer, Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof, 1958.
W. B. Kristensen, Het leven uit den dood, 1926.
H. M. Kuitert, De Mensvormigheid Gods, 1962.
W. G. Kümmel, Verheissung und Erfüllung, 1945.
W. Künneth, Theologie der Auferstehung, [4]1951.
A. Kuyper, Uit het Woord, 1875.
A. Kuyper, Honig uit de rotssteen, 1909.
A. Kuyper, Het Heil ons toekomende, 1909.
A. Kuyper, Practijk der godzaligheid, 1909.
A. Kuyper, Het Heil in ons, 1909.
A. Kuyper, Als gij in uw huis zit, [2]z.j.
A. Kuyper, Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid, [2]1909.
A. Kuyper, De leer der onsterfelijkheid en de Staatsschool, 1870.
A. Kuyper, Dictaten Dogmatiek, I—IV, [2]1910.
A. Kuyper, In Jezus ontslapen, 1912.
A. Kuyper, E Voto, I[3]—IV[3].
A. Kuyper, De gemeene gratie, I[3] 1931; II[3]—III[3] 1932.
A. Kuyper, Het werk van den Heiligen Geest, [2]1927.
A. Kuyper, Van de Voleinding, I, II, 1929; III, 1930; IV, 1931.
F. Kuyper, Geloof en wereldbeeld, 1956.
K. Kuypers, Het tijdsprobleem in de antieke en moderne ontologie, in: Algemeen Nederlands Tijdschift voor Wijsbegeerte en Psychologie, 1947—'48.
F. H. Landsman, Saeculum en eschaton, in: Kerk en Theologie, 1956.
J. F. Laun, Soziales Christentum in England, 1926.
J. Lebreton, S.J., Histoire du Dogma de la Trinité, II[2].
W. Leendertz, Rangorde van geestelijke waarden, 1940.
W. Leendertz, Søren Kierkegaard, 1955.
A. A. Leenhouts, In een punt des tijds, 1945.
K. Leese, Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie, 1912.
G. van der Leeuw, Liturgiek, [2]1946.
G. van der Leeuw, Onsterfelijkheid of opstanding, [4]1947.
G. van der Leeuw, Tijd en Eeuwigheid, in: Onze Eeuw, I.
G. van der Leeuw, Dogmatische Brieven, 1955.
A. F. van Leeuwen S.J., Tijd en eeuwigheid, in: Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, 1947—'48.
A. Th. van Leeuwen, Onopgeloste problemen der eschatologie, in: Nederlands Theologisch Tijdschrift, 1950.
P. J. van Leeuwen, Het christelijk onsterfelijkheidsgeloof, z.j.
W. L. M. E. van Leeuwen, Drift en bezinning, 1950.
J. Leipoldt, Der Tod bei Griechen und Juden, 1942.
F. Leist, Dämonen neben uns, 1958.
A. F. N. Lekkerkerker, Augustinus, in: Kerkelijke Klassieken, 1949.
C. S. Lewis, Laudate Dominum, 1960.

H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche, 1953.
J. Lindblom, Das ewige Leben, 1914.
H. A. L. van der Linden, Het Wezen Gods, in: Dogma der Kerk, 1949.
G. F. D. Locher, Hoop, eeuwigheid en tijd in de prediking van Augustinus, 1961.
A. E. Loen, De taal van de Geest, in: Woord en Wereld, 1961.
F. Loofs, Symbolik, 1902.
K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, [3]1953.
K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, z.j.
M. Luther, Sämmtliche Werke, Erlangen 1828.
M. Luther, Martin Luthers Werke, Weimar, 1883 v.
M. Luther, Luthers Werke in Auswahl, Berlin 1950.
M. Luther, Martin Luthers Auslegung des neunzigsten Psalms, Gaben für unsere Zeit, 1834.
N. B. Luyten, e.a., Unsterblichkeit, 1957.
J. Marsh, The Fulness of Time, 1952.
R. Martin-Achard, La signification du temps dans l'Ancien Testament, in: Revue de Théologie et de Philosophie, 1954.
R. Martin-Achard, De la mort à la resurrection, 1956.
E. Masselink, Eschatologische motieven in de nieuwe theologie, 1946.
E. Masselink, De feitelijkheid der Parousie, in: Vox Theologica, 1948.
H. M. Matter, Nieuwe opvattingen omtrent het Koninkrijk Gods in Jezus' prediking naar de synoptici, 1942.
K. Mehnert, De Russen, 1959.
P. H. Menoud, Le sort des trépassés d'après le N.T., 1945.
F. H. von Meyenfeldt, Het hart (Leb, lelab) in het Oude Testament.
H. Meijer, Tijd en werkelijkheid, in: Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, 1947—'48.
Meyer-Benfey, Moderne Religion, 1902.
W. Michaelis, Täufer, Jesus und Urgemeinde, 1928.
W. Michaelis, Zur Frage der Aeonenwende, in: Theologische Blätter 1939.
W. Michaelis, Versöhnung des Alls, 1950.
K. H. Miskotte, in: De Openbaring der Verborgenheid, 1934.
K. H. Miskotte, De vreemde vrijspraak, 1938.
K. H. Miskotte, Edda en Thora, 1939.
K. H. Miskotte, Bijbels a b c, 1941.
K. H. Miskotte, Hoofdsom der Historie, 1945.
K. H. Miskotte, Feest in de voorhof, 1951.
K. H. Miskotte, Schepping en Verbond, in: Kerk en Theologie, 1951.
K. H. Miskotte, Grensgebied, 1954.
K. H. Miskotte, Als de goden zwijgen, 1956.
K. H. Miskotte, Wederom een zekere dag, in: In de Waagschaal, 1958.
K. H. Miskotte, Toekomstmuziek, in: In de Waagschaal, 1960.
K. H. Miskotte, Chiliasme en cultuur, in: In de Waagschaal, 1960.
K. H. Miskotte, Het kind en het dogma, in: In de Waagschaal, 1961.
K. H. Miskotte, Het werk van Dr. van Senden, in: In de Waagschaal, 1961.

J. A. D. Molster, Wordt het eeuwige leven in het Nieuwe Testament voorgesteld als reeds op aarde in de gelovigen aangevangen? Bijdrage ter Bevordering van Bijbel Uitlegkunde, 1844.
E. Moltman-Wendel, Theologie und Kirche bei H. F. Kohlbrugge, 1957.
C. W. Mönnich, De jongste zoon, 1958.
C. W. Mönnich, De weg en de wegen, 1959.
J. C. de Moor, De hemel geopend, 1910.
H. Mulder, Uit catacomben en woestijnzand, 1961.
H. Th. van Munster, Zie, Hij komt met de wolken, 1946.
Th. J. M. Naastepad, Het scharlaken snoer, 1961.
D. Nauta, De geschiedenisbeschouwing der Reformatie, in: De zin der geschiedenis, 1944.
W. Nee, Het normale christelijke leven, z.j.
R. Niebuhr, The Nature and Destiny of Man, [3]1944.
J. E. Niederhuber, Die Eschatologie des heiligen Ambrosius, 1907.
W. Niesel, Calvins Lehre vom Abendmahl, 1930.
G. C. van Niftrik, Zie de mens! 1951.
G. C. van Niftrik, Kleine Dogmatiek, [5]1961.
W. Nigg, Das ewige Reich, 1944.
W. Nigg, Des Pilgers Wiederkehr, 1958.
A. T. Nikolainen, Der Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt, I. 1944; II, 1946.
O. Noordmans, Kohlbrugge, Festpredigten, in: Kerkelijke Klassieken 1949.
O. Noordmans, Herschepping, [2]1956.
A. Nygren, Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung, Studien des apologetischen Seminars, Heft 8, 1922.
H. Th. Obbink, The Tree of Life in Eden, in: Zeitschrift für das alttestamentliches Wissenschaft, 1928.
H. W. Obbink, Leven en dood uit godsdiensthistorisch oogpunt beschouwd, in: Leven en dood, 1961.
C. von Orelli, Die hebraïschen Synonyma der Zeit und Ewigkeit genetisch und sprachvergleichend dargestellt, 1871.
Origenes, Epistula ad Romanos, In Exod. homiliae, ed. Kirchenväter-Commission, Preus. Akademie der Wissenschaften.
J. Ortega y Gasset, De mens en de mensen, 1958.
J. Ortega y Gasset, Wat is Filosofie? 1960.
H. Ott, Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns, 1955.
H. Ott, Eschatologie, 1958.
H. Ott, Die Frage nach dem historischen Jesus und die Ontologie des Geschichte, Theologische Studien Heft 62, 1960.
R. Otto, Das Heilige, 1917.
R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, 1934.
W. G. Overbosch, Opstanding, 1953.
H. van Oyen, Eschatologie in de theologie van onzen tijd, in: Onder Eigen Vaandel, 1940.
B. Pascal, De l'esprit géométrique, Frans-Duitse uitgave, 1948.

J. Pedersen, Israël, its life and culture, 1926.
C. A. van Peursen, De tijd bij Augustinus en Husserl, 1953.
C. A. van Peursen, Filosofische oriëntatie, 1958.
C. A. van Peursen, Wijzigingen in het mensbeeld, in: Bezinning, 1958.
C. A. van Peusen, Schepping en tijd, in: Kerk en Theologie, 1958.
Max Picard, Die unerschütterliche Ehe, 1942.
K. L. Piccardt, Het tijdsprobleem, in: Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, 1948—'49.
J. van de Ploeg, L'immortalité de l'homme d'après les textes de la Mer Morte, in: Vetus Testamentum, II, 1952.
W. H. van de Pol, Het christelijke dilemma, 1948.
F. L. Polak, De toekomst is verleden tijd, [2]1958.
A. D. R. Polman, De praedestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvijn, 1936.
A. D. R. Polman, Chronos en Kairos, in: bijboekje Vox Theologica, 1951.
A. D. R. Polman, Onze Nederlandse Geloofsbelijdenis, I—IV, z.j.
K. J. Popma, Evangelie contra Evangelie, 1942.
K. J. Popma, Calvinistische Geschiedenisbeschouwing, 1945.
K. J. Popma, Tijd en Religie, in: Philosophia Reformata, 1949.
K. J. Popma, Eerst de Jood maar ook de Griek, 1950.
K. J. Popma, De eeuwigheid Gods volgens Boëthius, in: Philosophia Reformata, 1957.
K. J. Popma, De boodschap van het boek Job. 1957.
K. J. Popma, Levensbeschouwing, I, 1958; II, 1959; III, 1961.
K. J. Popma, Antieke theologieën, serie artikelen in: Opbouw, 1960—'61.
K. J. Popma, Het onaantastbare in ons, in: Opbouw, 1961.
K. J. Popma, Heersende te Jeruzalem, 1961.
A. Pos, Buddhist Propaganda in the Western World and the Christian Answer, 1961.
H. J. Pos, Taal en tijd, in: Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, 1947—'48.
R. Prenter, Spiritus Creator, 1954.
H. Quistorp, Calvins Eschatologie, 1940.
K. Rahner, Zur Theologie des Todes, 1958.
K. Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Schriften zur Theologie, IV 1960.
K. Rahner, Das Leben der Toten, in: Schriften zur Theologie, IV 1960.
K. Rahner, Aspekten van de hedendaagse kerkelijke vroomheid, in: Ruimte 14, 1962.
A. J. Rasker, Een nieuwe visie op Kohlbrugge? in: Woord en Wereld 1961.
C. H. Ratschow, Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1954.
H. Redeker, Existentialisme, [2]1956.
H. Redeker, De dagen der artistieke vertwijfeling, 1950.
Bo Reicke, Glaube und Leben der Urgemeinde, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 32, 1957.

M. van Rhijn, Studiën over Luthers rechtvaardigingsleer, 1921.
H. N. Ridderbos, De komst van het Koninkrijk, 1950.
H. N. Ridderbos, Paulus en Jezus, 1952.
H. N. Ridderbos, Ingrijpende Kritiek, in: Gereformeerd Weekblad, 1960.
H. N. Ridderbos, Bijbelse toekomstverwachting en mensbeeld, in: Gereformeerd Weekblad, 1960.
J. Ridderbos, De Messiaanse Heilsbelofte en de nieuwere ontdekkingen, z.j.
N. H. Ridderbos, Psalmen en cultus, 1950.
N. H. Ridderbos, Beschouwingen over Genesis I, 1954.
N. H. Ridderbos, Israels profetie en „profetie" buitén Israël, 1955.
B. Rietveld, Saecularisatie als probleem der theologische ethiek, z.j.
C. Rijnsdorp, Apocalyps en Kunst, in: Gereformeerd Weekblad, 1959.
H. J. Rinderknecht, Fernsehen — was geht es die Kirche an? 1956.
A. Ringnalda, Het Koningschap van Christus, 1939.
A. Ringnalda, De openbaring van Johannes, 1962.
A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, [4]1895.
A. Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion[2].
O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, II, 1912.
K. H. Roessingh, Verzamelde Werken, 1927.
H. Rohrbach, Wandlung im Denken der Naturwissenschaft, in: Geloof en wetenschap, 1961.
P. J. Roscam Abbing, Levenswijsheid, II, 1953.
R. Rothe, Theologische Ethik, [2]1871.
G. Th. Rothuizen, Gesprek in de zon, 1958.
G. Th. Rothuizen, Allemaal Zondagen, 1959.
G. Th. Rothuizen, Altijd bereid tot verantwoording, 1961.
G. Th. Rothuizen, Primus usus legis, 1962.
A. A. van Ruler, Kuypers idee eener christelijke cultuur, 1940.
A. A. van Ruler, De vervulling van de wet, 1947.
A. A. van Ruler, Droom en gestalte, 1947.
A. A. vau Ruler, Verhuld bestaan, 1949.
A. A. van Ruler, Vertrouw en geniet! z.j.
A. A. van Ruler, De waardering van het aardse leven, in: Wending, 1960.
A. A. van Ruler, Stadia in het innerlijk leven, in: Wending, 1960.
A. A. van Ruler, Bijbel en natuurwetenschap over de toekomst, in: Geloof en wetenschap, 1962.
A. A. van Ruler, De verhouding van het kosmologische en het eschatologische element in de christologie, in: Nederlands Theologisch Tijdschrift, 1962.
H. C. Rümke, Problemen van leven en dood, in: Leven en dood, 1961.
Kl. Runia, De theologische tijd bij Karl Barth, 1955.
B. Russell, Has Man a Future? 1961.
S. D. F. Salmond, The Christian Doctrine of immortality, [5]1913.
H. Sanders, Toen zag ik een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, in: Ruimte 11.
J. P. Sartre, La Nausée, 1938.
F. Sawicki, Geschichtsphilosophie, 1920.

M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke, V, [4]1954.
F. W. J. Schelling, Die Weltalter, Reclam.
A. A. van Schelven, Historisch onderzoek naar den levensstijl van het Calvinisme, in: Uit den strijd der geesten, 1944.
E. Schick, Vom Zustand nach dem Tode, [2]1944.
K. Schilder, Wat is de hel? 1920.
K. Schilder, De Openbaring van Johannes en het sociale leven, z.j.
K. Schilder, Zur Begriffsgeschichte des „Paradoxon", 1933.
K. Schilder, Iets over de geschiedenis en haar waarde of waardeloosheid, in: De Reformatie, 1934.
K. Schilder, Is er een tussentoestand? in: De Reformatie, 1946.
K. Schilder, Christus en de cultuur, 1948.
K. Schilder, Wat is de hemel? [2]1954.
K. Schilder, Heidelbergsche Catechismus, I, 1947; II, 1949; III, 1950; IV, 1951.
K. Schilder, Schriftoverdenkingen, I, 1956; II, 1957; III, 1958.
K. Schilder, De Kerk, I, 1960.
R. Schippers, Het messiaans intermezzo bij Van Ruler, in: Bezinning, 1950.
R. Schippers, De ruimte in het eindeloze kerkelijke jaar, in: Bezinning, 1953.
F. D. E. Schleiermacher, Reden über die Religion[4].
M. Schmaus, Katholische Dogmatiek, IV, [2]1959.
H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit, 1927.
J. Schmidt, Der Ewigkeitsbegriff im Alten Testament, 1940.
N. Schmidt, The origin of Jewish Eschatology, in: Journal of Biblical Literature, 1922.
M. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs, I 1855.
C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums, 1954.
E. E. Schneider, Die Bedeutung der Begriffe Raum, Zeit und Ewigkeit in der christlichen Verkündigung und Lehre, in: Kerygma und Dogma, 1958.
H. J. Schoeps, Paulus, die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, 1959.
J. H. Scholten, De leer der Hervormde Kerk, I[4] 1861; II[4] 1862.
P. Schoonenberg S.J., Theologie en Eschatologie, in: Bijdrage Nederlandse Jesuïten, 1947.
P. Schoonenberg, Een katholieke visie op het Parousieprobleem, in: Vox Theologica, 1948.
A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 1819.
E. Schott, Fleisch und Geist nach Luthers Lehre, 1928.
E. Schott, Die Endlichkeit des Daseins nach M. Heidegger, 1930.
J. A. Schreuder, Uit het leven en werk van J. C. Blumhardt, 1949.
W. Schubart, Europa und die Seele des Ostens, z.j.
M. Schulze, Meditatio futurae vitae. Ihr Begriff und ihre hersschende Stellung im System Calvins, 1901.
E. F. Scott, The Place of Apocalyptical Conceptions in the Mind of Jesus, in: Journal of Biblical Literature, 1922.
R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte[3].

R. Seeberg, Der Ursprung des Christenglaubens, 1914.
R. Seeberg, Ewiges Leben, [4, 5]1920.
J. Segaar, Teilhard na zeven jaar, in: Wending, 1962.
E. G. Selwyn, Eschatology in I Peter, in: W. D. Davies and D. Daube, The Background of the New Testament and its Eschatology, 1956.
J. H. Semmelink, Prof. Dr. J. H. Gunning, zijn ontwikkelingsgang en zijne beginselen, 1926.
G. H. van Senden, Het werelddrama, 1954.
A. D. Sertillanges, Der heilige Thomas von Aquin, [2]1954.
J. N. Sevenster, Chronos en Kairos in het Nieuwe Testament, in: bijboekje Vox Theologica, 1951.
J. N. Sevenster, Leven en dood in de evangeliën, 1952.
J. N. Sevenster, Leven en dood in de brieven van Paulus, 1954.
Th. Siegfried, Endgeschichtliche und aktuelle Eschatologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1923—'24.
F. Sierksma, Een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, 1961.
K. Sietsma, Ons algemeen christelijk geloof, 1938.
K. Sietsma, Het Koninkrijk Gods, 1940.
J. C. Sikkel, Het boek der geboorten, [2]1923.
W. Sikken, Midden in het leven, 1960.
A. Sizoo, Toelichting op Augustinus' Belijdenissen, z.j.
A. Sizoo, De geschiedenisbeschouwing van Augustinus, in: De zin der geschiedenis, 1944.
N. A. C. Slotemaker de Bruïne, Eschatologie en Historie, 1925.
E. Smilde, Leven in de Johanneïsche geschriften, 1943.
R. G. Smith, Diesseitige Transzenden, in: Die Mündige Welt, 1956.
Z. W. Sneller, De zin der geschiedenis, 1944.
S. H. Sanjaard, Domineesspiegel, 1959.
J. Sperna Weiland, Theologische Kroniek, in: Wending, 1958.
J. Sperna Weiland, De oude vergissing der nieuwe geborgenheid, in: Wending, 1960.
H. J. Spier, De Jehova's getuigen en de bijbel, 1961.
J. M. Spier, Tijd en eeuwigheid, 1953.
J. M. Spier, De tijd van Heidegger, in: Bezinning, 1952.
J. M. Spier, Filosofie van de onbekende God, 1956.
B. Spinoza, Ethica ordine geometrico demonstrata.
W. Staerk, Der eschatologische Mythos in der altchristlichen Theologie, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 1936.
C. Stange, Das Ende aller Dinge, 1930.
C. Stange, Luther und das fünfte Laterankonzil, in: Zeitschrift für systematische Theologie, 1928—'29.
C. Stange, Luthers Gedanken über die Todesfurcht, 1932.
C. Stange, Die christliche Lehre vom ewigen Leben, in: Zeitschrift für systematische Theologie, 1931—'32.
E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments, 1941.

K. G. Steck, Omega, Bemerkungen zu Pierre Teilhard de Chardin, in: Evangelische Theologie, 1962.
J. Stellingwerf, Fundamentele vragen, XIII, in: Opbouw, 1958.
P. A. van Stempvoort, De mens en ik, 1958.
P. A. van Stempvoort, Petrus en zijn graf in Rome, [2]1960.
A. Sternberger, Der verstandene Tod, 1934.
K. Steur, Christelijke toekomstverwachting, 1953.
E. Straus, Die Formen des Räumlichen, in: Der Nervenarzt, 1930.
G. J. Streeder, De prediking van de opstanding der doden in het Nieuwe Testament, z.j.
Synopsis purioris theologiae, curavit H. Bavinck, [6]1881.
G. Sczesny, Die Zukunft des Unglaubens, 1958.
P. Teilhard de Chardin, Le Phénomene humain, 1955.
B. Telder, Sterven ... en dan? 1960.
W. H. C. Tenhaeff, Oorlogsvoorspellingen, 1948.
W. H. C. Tenhaeff, in: Ik geloof dat..., 1957.
Tertullianus, De carne Christi, De poenitentia, Adversus Marcionem, De praescriptionibus adversus haereticos, Migne, Patrologia Latina, 1 en 2.
E. G. van Teylingen, Over den wijsgeerigen achtergrond der dialectische theologie, in: Philosophia Reformata, 1945.
J. Theissing, Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit, 1940.
Theophilus, Ad Autolycum, Migne, Patrologia Graeca, 6.
H. Thielicke, Theologische Ethik, I.
H. Thielicke, Tod und Leben, z.j.
H. Thielicke, Jesus der Weltvollender, in: Theologische Blätter, 1938.
K. Thieme, Zu Luthers Anschauung von der Seligkeit in den Katechismen, in: Theologische Studien und Kritiken, 1929.
H. J. Thilo, Der ungespaltene Mensch, 1957.
Thomas Aquinas, Summa Theologiae, ed. Marietti Roma, 1952.
E. Thurneysen, Christus und seine Zukunft, in: Zwischen den Zeiten 1931.
P. Tillich, Religiöse Verwirklichung, Berlin, 1930.
P. Tillich, Kairos, I.
A. Titius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart, 1895—1900.
M. de Tollenaere S.J., Een Philosophie van de Tijd, 1952.
A. J. Toynbee, A Study of History, 1947.
C. Trimp, Om de oeconomie van het welbehagen, 1961.
A. Trouw, Het Katastrofale, 1946.
J. Th. Ubbink, Het eeuwige leven bij Paulus, 1917.
R. Unger, Der Unsterblichkeitsgedanke im 18 Jahrhundert, in: Zeitschrift für systematische Theologie, 1930.
W. H. Velema, De leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuyper, 1957.
W. H. Velema, Confrontatie met Van Ruler, 1962.
A. J. Venter, Analities of Sinteties? 1959.
D. Verhey, Hemelsch manna, 1860.
W. W. Verhoef, Konkrete hemel, in: Vuur, 1960

S. Vestdijk, Zuiverende Kroniek, 1956.
S. Vestdijk, Kunst en droom, 1957.
H. S. Visscher, Ingmar Bergman en de tijd, in: Wending, 1961.
W. A. Visser 't Hooft, The Background of the Social Gospel in America, 1928.
H. Vogel, Ecce Homo. Zur Anthropologie K. Barths, in: Verkündigung und Forschung, 1949—'50.
H. Vogel, Gott in Christo, 1951.
Vogtherr, Das Problem der Gleichzeitigkeit, 1933.
H. Volk, Das christliche Verständnis des Todes, 1957.
J. Volkelt, Phänomenologie und Metaphysik der Zeit, 1925.
D. Th. Vollenhoven, De waarheid in de godsdienstwijsbegeerte, in: Vox Theologica, 1943.
H. Volten, Rondom het belijden der Kerk, 1962.
P. Volz, Die Eschatologie der jüdische Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, 1934.
G. Vos, De Verbondsleer in de Gereformeerde Theologie, 1891, herdruk 1939.
G. J. de Vries, Via Athene, in: Wending, 1959.
Th. C. Vriezen, Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament, 1949.
Th. C. Vriezen, Prophecy and Eschatologie, in: Supplements to Vetus Testamentum, I, 1953.
J. Wach, Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit, z.j.
F. E. Warren, The Liturgy and Ritual of the Celtic Church, 1881.
J. H. Waszink, e.a., Het oudste christendom en de antieke cultuur, II, 1951.
O. Weber, Grundlagen der Dogmatik, I, 1954; II, 1962.
H. A. Weersma, Hegel en het tijdbegrip, in: Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychology, 1947—'48.
Simone Weil, Zwaartekracht en Genade, 1954.
J. Weinand, Augustins erkenntniskritische Theorie der Zeit, 1929.
A. Weiser, Glaube und Geschichte im Alten Testament, 1931.
L. Wencelius, L'esthétique de Calvin, 1937.
H. D. Wendland, Die Eschatologie des Reich Gottes bei Jesus, 1931.
M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, 1941.
P. Wernle, Der Evangelische Glaube, 1919.
W. F. Wertheim, De mensheid op avontuur[2], z.j.
P. B. Westerdijk, Waarom wij aan persoonlijke onsterfelijkheid gelooven, 1906.
H. J. Westerink, Het Koninkrijk Gods bij Paulus, 1937.
J. A. Westerman Holstijn, Leven en dood, 1939.
B. Wielenga, Onze Catechismus, z.j.
B. Wielenga, Verborgen schatten[2], z.j.
B. Wielenga, De Bijbel het licht voor de kunst, 1939.
J. Wiggers, In primam Partem Th. Aq. Commentaria, De Deo Trino et Uno, Lovanii 1641.
C. Wilson, De Buitenstaander, z.j.
A. Wind, Leven en dood in het evangelie van Johannes en in de Serat Dewarutji, 1956.
W. Windelband, Praeludien, [9]1924.

J. R. Wiskerke, Tijd en Toekomst, in: De Reformatie, 1961—'62.
J. C. Wissing, Het Begrip van het Koninkrijk Gods, 1927.
H. Wolf, Onsterfelijkheid als wijsgeerig probleem, 1933.
W. Wrede, Paulus, 1905.
A. Ypey en I. J. Dermout, Geschiedenis der Nederlands Hervormde Kerk, 1824.
Lin Yutang, Levenswijsheid met een glimlach, z.j.
E. Zellweger, Was wissen wir vom ewigen Leben? 1947.
J. J. Zimmerman, Opuscula, I, Tiguri, 1751.
S. U. Zuidema, De Mens als Historie, 1948.
S. U. Zuidema, Kierkegaard, in: Denkers van deze tijd, z.j.
S. U. Zuidema, Ludwig Feuerbach, in: Baanbrekers van het humanisme, z.j.

INHOUD